BREVIARIOS

del

Fondo de Cultura Económica

135

¿QUE SON LOS VALORES?

¿Qué son los valores?

Introducción a la axiología

por RISIERI FRONDIZI





FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1958
Segunda edición, 1968
Tercera edición, 1972
Vigésima reimpresión, 2007

Frondizi, Risieri
¿Qué son los valores? Introducción a la axiología / Risieri Frondizi. — 3ª ed. — México : FCE, 1972
237 p. ; 17 x 11 cm — (Colec. Breviarios ; 135)
ISBN 978-968-16-5631-7

1. Axiología 2. Filosofía I. Ser II. t

LC BD232 .F713 Dewey 082.1 B846 V.135

Distribución mundial

Comentarios y sugerencias:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

 Empresa certificada ISO 9001:2000

ISBN 978-968-16-5631-7

Impreso en México • *Printed in Mexico*

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Las tres primeras impresiones de la presente obra son similares. Las de 1962 y 1966 reproducen la primera edición con ligeras modificaciones.

Esta obra trata de presentar en forma clara y sencilla una constelación de problemas complejos. En el primer capítulo se enuncian en forma elemental las características básicas de los valores. En el segundo se presentan los problemas fundamentales que giran alrededor de una cuestión central: ¿tienen las cosas valor porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor? En el capítulo tercero se exponen varias respuestas subjetivistas a tal pregunta y en el cuarto la tesis de Max Scheler, forma típica del objetivismo axiológico. En el último capítulo, el lector encontrará el esquema básico de una interpretación propia, que el autor desarrollará en forma amplia en una obra en preparación.

Del punto de vista teórico, la modificación más importante que ofrece esta edición radica en la interpretación del valor como cualidad estructural. En las ediciones anteriores se había señalado que el valor es una cualidad irreal, *sui generis*. Si bien la expresión es correcta, resulta imprecisa. La irrealidad del valor debe interpretarse como cualidad estructural, tal cual se la expone en el capítulo VI, § 3.

Con el deseo de no recargar la bibliografía seleccionada que se ofrece al final de cada capítulo,

se han suprimido los títulos menos relevantes para dar cabida a otros nuevos. Quien desee una bibliografía más amplia puede consultar Ethel M. Albert & Clyde Kluckhon, *A Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics*, 1920-1958 (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1959).

Parece innecesario señalar la importancia del problema de los valores en nuestros días. La crisis actual es una crisis de valores. No sólo de los valores que regían anteriormente, sino de su interpretación y jerarquía. La crisis alcanza el ámbito de la vida y de la teoría. La axiología puede ser el sostén de la actividad creadora y servir para esclarecer los problemas éticos, estéticos, políticos, sociales y educativos.

Cuando los valores entran en crisis y no se quiere navegar a la deriva, es imprescindible un examen a fondo de su naturaleza, sentido, fundamento y jerarquía. Ayudar al lector a ese examen crítico es el propósito de la presente obra.

R. F.

2 de agosto de 1968
Departamento de Filosofía
Universidad de California
Los Ángeles, California

ADVERTENCIA A LA TERCERA EDICIÓN

EN ESTA nueva edición se han introducido algunos cambios importantes. A fin de ofrecer una teoría subjetivista en su integridad, se amplió la exposición de la doctrina de Perry en el capítulo III, lo mismo que la crítica incluida en el capítulo V.

El capítulo V aparece ahora dividido en dos. Uno dedicado a las críticas de las teorías subjetivistas y objetivistas, y el VI a la exposición de las ideas del autor. Se han ampliado las críticas y el desarrollo de la interpretación del valor como cualidad estructural.

Como se trata de una introducción a la axiología, el autor se esforzó por presentar con claridad los problemas fundamentales sin recargar la obra con información prescindible o sutilezas conceptuales que pudieran confundir al lector o hacerle perder la imagen de conjunto. A su vez, se puso al día la bibliografía y se eliminaron las obras que han perdido vigencia. Las demás son modificaciones de presentación y estilo.

R. F.

25 de mayo de 1972
Buenos Aires

I. ¿QUÉ SON LOS VALORES?

1. El mundo de los valores

Los valores constituyen un tema nuevo en la filosofía: la disciplina que los estudia —la axiología— ensaya sus primeros pasos en la segunda mitad del siglo XIX. Es cierto que algunos valores inspiraron profundas páginas a más de un filósofo, desde Platón en adelante, y que la belleza, la justicia, el bien, la santidad, fueron temas de viva preocupación de los pensadores en todas las épocas. No es menos cierto, sin embargo, que tales preocupaciones no lograban recortar una región propia, sino que cada valor era estudiado aisladamente. La belleza, por ejemplo, interesaba por sí misma y no como representante de una especie más amplia.

Si bien no se ha perdido interés en el estudio de la belleza, ésta aparece hoy como una de las formas de una peculiar manera de asomarse al mundo que se llama el valor. Este descubrimiento es uno de los más importantes de la filosofía reciente y consiste, en lo fundamental, en distinguir el ser del valer. Tanto los antiguos como los modernos incluían, sin tener conciencia de ello, el valor en el ser, y medían a ambos con la misma vara. Los intentos de axiología se dirigían, sin excepción, a valores aislados y en particular al bien y al mal. El estudio de estos valores aislados adquiere hoy nueva significación al advertirse el hilo sutil que los une y la proyección de luz sobre cada uno de estos sectores que arroja toda investigación de conjunto

sobre la naturaleza propia del valor. De ahí que tanto la ética como la estética —de vieja estirpe filosófica— hayan dado, en los últimos años, un gran paso adelante al afinarse la capacidad de examen del valor en tanto valor.

No puede menospreciarse el descubrimiento de una nueva provincia del mundo. Si la filosofía tiende, por su misma esencia, a dar una explicación de la totalidad de lo existente, cualquier hallazgo que ensanche nuestra visión será un verdadero descubrimiento filosófico. Tanto o más importante que una nueva explicación del mundo es el descubrimiento de una zona antes no explorada, pues mal podrá satisfacernos un esquema interpretativo si ha dejado fuera, por ignorarla, una región completa de la realidad. Todo descubrimiento polariza la atención sobre lo descubierto, en pasajero menoscabo de lo ya sabido. La primera reacción consiste en forzar las cosas para acomodarlas a la modalidad del recién llegado. Se pretende ver la totalidad del mundo a través de la grieta abierta por el nuevo descubrimiento. Esto explica la proliferación de escritos sobre axiología y la pretendida reducción de la totalidad de la filosofía a la teoría de los valores.

¿A qué viene a agregarse esta nueva zona? ¿Qué regiones habían sido ya exploradas cuando se descubren los valores? Desde su iniciación, la filosofía pretendió dar una visión abarcadora de la totalidad del mundo. Pero, en sus comienzos, confundió la totalidad con uno de sus aspectos. La filosofía occidental comenzó hace veintiséis siglos con una preocupación sobre el ser del mundo exterior. Cuando los jónicos en el siglo VI a. C. se preguntan cuál es el principio, o *arché*, de la reali-

dad, entienden por realidad la naturaleza, el mundo exterior. De ahí que hayan escogido como respuesta sustancias materiales, llámense agua, *apeiron* o aire. El mundo exterior es, pues, el primer tema de investigación filosófica y las "cosas", en el sentido habitual del término, la primera forma de realidad. Pero un pueblo de la capacidad racional del griego —se ha dicho más de una vez, exageradamente, que el griego "descubre" la razón— no podía conformarse con la contemplación del mundo físico, y pronto advierte que junto a ese mundo existe otro, de tanto mayor significación que el anterior, un mundo ideal, digamos así. Es el mundo de las esencias, los conceptos, las relaciones, esto es, de lo que hoy se denomina objetos ideales. Los pitagóricos, Sócrates y Platón son los descubridores de este mundo de las esencias.

A la realidad física y a los objetos ideales se agregó más tarde el mundo psíquico-espiritual. Además de piedras, animales, ríos y montañas, y de números, conceptos y relaciones, existen mis propias vivencias: mi dolor y mi alegría, mi esperanza y mi preocupación, mi percepción y mi recuerdo. Esta realidad es innegable; estaba, sin embargo, tan cerca del hombre que éste tardó mucho tiempo en reparar en ella. Como el ojo que ve las cosas exteriores y sólo años después se descubre a sí mismo —según la analogía de Locke— el espíritu se volcó primero hacia afuera y, una vez maduro, se replegó sobre sí mismo.

Cuando se descubre una zona nueva se producen, por lo general, dos movimientos opuestos. Uno, al que ya aludimos, y que encabezan los más entusiastas del hallazgo, pretende ver todo desde la nueva perspectiva, e intenta reducir la realidad

anterior a la nueva. En oposición a este movimiento se origina otro que pretende reducir lo nuevo a lo viejo. Mientras unos sostienen que toda la filosofía no es más que axiología, otros se empeñan en que los valores no constituyen ninguna novedad, que se ha descubierto un nombre nuevo para designar viejos modos del ser.

¿A qué podrían reducirse los valores, según esta última concepción? Tres eran los grandes sectores de la realidad que habíamos señalado: las cosas, las esencias y los estados psicológicos. Se intentó, en primer término, reducir los valores a los estados psicológicos. El valor equivale a lo que nos agrada, dijeron unos; se identifica con lo deseado, agregaron otros; es el objeto de nuestro interés, insistieron unos terceros. El agrado, el deseo, el interés, son estados psicológicos; el valor, para estos filósofos, se reduce a meras vivencias.

En abierta oposición con esta interpretación psicologista se constituyó una doctrina que adquirió pronto gran significación y prestigio, y que terminó por sostener, con Nicolai Hartmann, que los valores son esencias, ideas platónicas. El error de esta asimilación de los valores a las esencias se debió en algunos pensadores a la confusión de la irrealidad con la idealidad. La supuesta intemporalidad del valor ha prestado un gran apoyo a la doctrina que pretende incluir los valores entre los objetos ideales.

Si bien nadie ha intentado reducir los valores a las cosas, no hay duda que se confundió a aquéllos con los objetos materiales que los sostienen, esto es, con sus depositarios. La confusión se originó en el hecho real de que los valores no existen por sí mismos, sino que descansan en un depositario

o sostén que, por lo general, es de orden corporal. Así, la belleza, por ejemplo, no existe por sí sola flotando en el aire, sino que está incorporada a algún objeto físico: una tela, un mármol, un cuerpo humano, etc. La necesidad de un depositario en quien descansar, da al valor un carácter peculiar, le condena a una vida "parasitaria", pero tal idiosincrasia no puede justificar la confusión del sostén con lo sostenido. Para evitar confusiones en el futuro, conviene distinguir, desde ya, entre los *valores* y los *bienes*. Los bienes equivalen a las *cosas* valiosas, esto es, a las cosas más el valor que se les ha incorporado. Así, un trozo de mármol es una mera cosa; la mano del escultor le agrega belleza al "quitarle todo lo que le sobra", según la irónica imagen de un escultor, y el mármol-cosa se transformará en una estatua, en un *bien*. La estatua continúa conservando todas las características del mármol común —su peso, su constitución química, su dureza, etc.—; se le ha agregado algo, sin embargo, que la ha convertido en estatua. Este agregado es el valor estético. Los valores no son, por consiguiente, ni cosas, ni vivencias, ni esencias: son valores.

2. El valor como cualidad estructural

Ahora bien, ¿qué son los valores?

Dijimos que los valores no existen por sí mismos, al menos en este mundo: necesitan de un depositario en que descansar. Se nos aparecen, por lo tanto, como meras cualidades de esos depositarios: belleza *de* un cuadro, elegancia *de* un vestido, utilidad *de* una herramienta. Si observamos el cuadro, el vestido o la herramienta vere-

mos, sin embargo, que la cualidad valorativa es distinta de las otras cualidades.

Hay en los objetos mencionados algunas cualidades que parecen esenciales para la existencia misma del objeto; la extensión, la impenetrabilidad y el peso, por ejemplo. Ninguno de esos objetos podría existir si le faltara alguna de estas cualidades. Por otra parte, son cualidades que los objetos valiosos comparten con los demás objetos y que ellos mismos poseían antes de que se les incorporara un valor. Tales cualidades forman parte de la existencia del objeto, le confieren ser. Pero el valor no confiere ni agrega ser, pues la piedra existía plenamente antes de ser tallada, antes de que se transformara en un bien. Aquellas cualidades fundamentales, sin las cuales los objetos no podrían existir, son llamadas "cualidades primarias". Junto a ellas están las "cualidades secundarias" o cualidades sensibles, como el color, el sabor, el olor, etc. —que pueden distinguirse de las "primarias" debido a su mayor o menor subjetividad, pero que se asemejan a aquéllas, pues forman parte del ser del objeto. Sea el color una impresión subjetiva o esté en el objeto, es evidente que no puede haber un hierro, una tela o un mármol que no tenga color. El color pertenece a la realidad del objeto, a su ser. La elegancia, la utilidad o la belleza, en cambio, no forman parte necesariamente del ser del objeto, pues pueden existir cosas que no tengan tales valores.

"Cualidades terciarias" llamó Samuel Alexander a los valores, a fin de distinguirlos de las otras dos clases de cualidades. La denominación no es adecuada porque los valores no constituyen una tercera especie de cualidades, de acuerdo con un

criterio de división común, sino una clase nueva, según un criterio también nuevo de división. Los valores no son cosas ni elementos de cosas, sino propiedades, cualidades *sui generis*, que poseen ciertos objetos llamados bienes.

Como las cualidades no pueden existir por sí mismas, los valores pertenecen a los objetos que Husserl llama "no independientes", es decir, que no tienen sustantividad. Esta propiedad, aparentemente sencilla, es una nota fundamental de los valores. Muchos desvaríos de ciertas teorías axiológicas objetivistas se deben al olvido de que el valor es una cualidad, un adjetivo. Tales teorías resbalaron del adjetivo al sustantivo, y al sustantivar al valor cayeron en especulaciones sin sentido y en la imposibilidad de descubrir su carácter peculiar. La filosofía actual se ha curado de la tendencia tradicional de sustantivar todos los elementos constitutivos de la realidad. Hoy han adquirido importancia, en cambio, los verbos, los adjetivos y aun los adverbios. Detrás de muchos sustantivos tradicionales hay un adjetivo implícito. No hay que dejarse engañar por el lenguaje. La lengua asimila las formas de pensar que prevalecen y la nueva teoría no puede quedar prisionera de la lengua: exige hábitos lingüísticos que se adapten mejor a las nuevas formas de pensar.

Por ser cualidades, los valores son entes parasitarios —que no pueden vivir sin apoyarse en objetos reales— y de frágil existencia, al menos en tanto adjetivos de los "bienes". Mientras que las cualidades primarias no pueden eliminarse de los objetos, bastan unos golpes de martillo para terminar con la utilidad de un instrumento o la belleza de una estatua. Antes de incorporarse al

respectivo portador o depositario, los valores son meras "posibilidades", esto es, no tienen existencia real sino virtual.

No hay que confundir los valores con los llamados objetos ideales —esencias, relaciones, conceptos, entes matemáticos—; la diferencia está en que éstos son ideales mientras que los valores no lo son. Mejor se verá la diferencia si se compara la belleza, que es un valor, con la idea de belleza, que es un objeto ideal. Captamos la belleza, primordialmente, por vía emocional, mientras que la idea de belleza se aprehende por vía intelectual. Una obra sobre estética no produce ninguna emoción, pues está constituida por conceptos y proposiciones con significación y sentido intelectual. No sucede lo mismo con un poema, donde la metáfora que usa el poeta tiene una intención expresiva y de contagio emocional, y no descriptiva o de conocimiento. De ahí también que los creadores de belleza —poetas, pintores, compositores— sean con frecuencia malos teóricos aun del propio arte que cultivan.

A fin de distinguir los valores de los objetos ideales, se afirma que estos últimos "son", mientras que los valores no "son" sino que "valen". Esta distinción de Lotze, como veremos más adelante, es útil para subrayar una diferencia entre objetos que habitualmente se confunden, pero es teóricamente objetable.

Se acostumbra afirmar que el valor es una cualidad irreal. La afirmación es correcta aunque vaga, pues la cualidad es negativa y no se sabe de qué irrealidad se trata. El valor es irreal en el sentido de que no equivale a ninguna de las cualidades primarias y secundarias. Ni es una nueva cualidad

del mismo tipo. Para indicar este carácter se le denominó cualidad *sui generis,* pero el agregado no aclara mucho. En otro sentido, el valor es real pues tiene existencia en el mundo real y no es una mera fantasía del sujeto.

A nuestro juicio, la irrealidad del valor debe interpretarse como una cualidad estructural (*Gestaltqualität*). Una estructura no equivale a la suma de las partes, aunque depende de los miembros que la constituyen; tales miembros no son homogéneos. La estructura no es abstracta, como son los conceptos, sino concreta, individual. Una orquesta sinfónica es un claro ejemplo de estructura.

Si se interpreta la irrealidad del valor como una cualidad estructural, se explica su carácter, aparentemente contradictorio, de depender de las cualidades empíricas en que se apoya pero, al mismo tiempo, no poder reducirse a tales cualidades.[1]

3. Polaridad y jerarquía

Una característica fundamental de los valores es la polaridad. Mientras que las cosas son lo que son, los valores se presentan desdoblados en un valor positivo y el correspondiente valor negativo. Así, a la belleza se le opone la fealdad; lo malo, a lo bueno; lo injusto, a lo justo, etcétera. No se crea que el desvalor, o valor negativo, implica la mera ausencia del valor positivo: el valor negativo existe por sí mismo y no por consecuencia del valor positivo. La "fealdad" tiene tanta presencia efectiva como la "belleza"; nos encontramos con ella a cada rato. Lo mismo puede decirse de los demás valores

[1] Una exposición más amplia y fundada del valor como cualidad estructural se halla en el cap. VI.

negativos como la injusticia, lo desagradable, la deslealtad, etcétera.

Se ha dicho muchas veces que la polaridad implica la ruptura de la indiferencia. Frente a los objetos del mundo físico podemos ser indiferentes. En cambio, tan pronto se incorpora a ellos un valor, la indiferencia no es posible; nuestra reacción —y el valor correspondiente— serán positivos o negativos, de aproximación o rechazo. No hay obra de arte que sea neutra, ni persona que se mantenga indiferente al escuchar una sinfonía, leer un poema o ver un cuadro.

Los valores están, además, ordenados jerárquicamente, esto es, hay valores inferiores y superiores. No debe confundirse la ordenación jerárquica de los valores con su clasificación. Una clasificación no implica, necesariamente, un orden jerárquico. Se puede clasificar a los hombres en gordos y flacos, altos y bajos, solteros y casados, etcétera, sin que ninguno de los grupos tenga mayor jerarquía que el otro. Los valores, en cambio, se dan en su orden jerárquico o tabla de valores. La preferencia revela ese orden jerárquico; al enfrentarse a dos valores, el hombre *prefiere* comúnmente el superior, aunque a veces *elija* el inferior por razones circunstanciales.

Es más fácil afirmar la existencia de un orden jerárquico que señalar concretamente cuál es este orden o indicar criterios válidos que nos permitan establecerlo. No han faltado, por cierto, axiólogos que han pretendido fijarlo de una vez por todas. La crítica ulterior ha mostrado los errores de tales pretensiones y especialmente de los criterios utilizados. Un ejemplo concreto lo consti-

tuye la tabla axiológica de Max Scheler, expuesta en el capítulo IV, que ha sido tomada como paradigma en diccionarios y tratados en lengua castellana, y que está lejos de ofrecer seguridad y consistencia.

Sin embargo, la existencia de un orden jerárquico es una incitación permanente a la acción creadora y a la elevación moral. El sentido creador y ascendente de la vida se basa, fundamentalmente, en la afirmación del valor positivo frente al negativo y del valor superior frente al inferior.

El hombre individualmente, tanto como las comunidades y grupos culturales concretos, se apoyan en alguna tabla. Es cierto que tales tablas no son fijas sino fluctuantes y no siempre coherentes; pero es indudable que nuestro comportamiento frente al prójimo, sus actos, las creaciones estéticas, etcétera, son juzgados y preferidos de acuerdo con una tabla de valores. Someter a un examen críticos esas tablas de valores que oscuramente influyen en nuestra conducta y nuestras preferencias, es tarea irrenunciable de todo hombre culto. No podrá, sin embargo, determinar críticamente una tabla de valores —dejamos de lado la posibilidad de afirmarla en forma dogmática— sin examinar previamente la validez de los criterios que pueden utilizarse para descubrirla. Ésta es una de las cuestiones que estudiaremos en el capítulo siguiente.

BIBLIOGRAFÍA

CESARI, Paul, *La valeur* (Paris, Presses Universitaires de France, 1959).

DAVAL, Roger, *La valeur morale* (Paris, Presses Universitaires de France, 1951).

DUPRÉEL, Eugène, *Esquisse d'une Philosophie des Valeurs* (Paris, Alcan, 1939).

GLANSDORF, Maxime, *Théorie Générale de la Valeur et ses aplications en esthétique et en économie* (Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1954).

HALL, Everett W., *Our Knowledge of Fact and Value* (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1961). Ver segunda parte.

HALL, Everett W., *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis* (London, Routledge & Kegan Paul, 1952).

HARTMAN, Robert S., *El conocimiento del bien* (México, Fondo de Cultura Económica, 1965).

HARTMAN, Robert S., *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1959).

KORN, Alejandro, "Axiología", en *La libertad creadora* (Buenos Aires, Losada, 1944). Hay otras ediciones.

LAIRD, John, *The Idea of Value* (Cambridge, at the University Press, 1929).

LEPLEY, Ray (ed.), *The Language of Value* (New York, Columbia University Press, 1957).

RESCHER, Nicholas, *Introduction to Value Theory* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1969). Trae bibliografía dividida por temas.

ROMERO, Francisco, *Teoría del hombre* (Buenos Aires, Losada, 1952). Ver cap. VII.

ROMERO, Francisco, "Trascendencia y valor", en *Papeles para una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1945).

ROSSO, Corrado, *Figure e dottrine nella filosofia dei valori* (Torino, Ed. Filosofía, 1950).

RUYER, Raymond, *Philosophie de la valeur* (Paris, Librairie Armand Colin, 1952). Hay traducción española, México, FCE, 1971.

SALAZAR Bondy, Augusto, *Para una filosofía del valor* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971). Reúne artículos publicados con anterioridad.

STERN, Alfredo, *La filosofía de los valores. Panorama de las tendencias actuales en Alemania* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1944).

Quien desee una información bibliográfica más amplia puede consultar Ethel M. Albert & Clyde Kluckhon, *A Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics,* 1920-1958. (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1959).

La mayoría de las revistas filosóficas publican artículos sobre temas axiológicos. En 1967 se inició una revista dedicada por entero a estos temas: *The Journal of Value Inquiry,* publicada por Martinus Nijhoff, La Haya, Holanda.

El Boletín trimestral, *Bibliographie de la Philosophie,* que publica el Institut International de Philosophie, trae regularmente una sección dedicada a axiología.

II. PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA AXIOLOGÍA

1. Los problemas axiológicos en la vida diaria

Los problemas fundamentales de la axiología no se plantean únicamente en los libros, revistas y congresos filosóficos, sino que están presentes en las manifestaciones más diversas de la vida diaria. No hay discusión o desacuerdo sobre la conducta de una persona, la elegancia de una mujer, la justicia de una sentencia o el agrado de una comida, que no suponga la reapertura de la problemática sobre los valores. Las más complicadas cuestiones axiológicas se debaten a diario en la calle, en el parlamento, en el café y en las casas más humildes, si bien con una actitud y en un lenguaje poco filosófico. Por lo general, las discusiones traducen, sin embargo, las posiciones extremas de la axiología. Cuando dos personas no están de acuerdo al valorar una comida o bebida como agradable o sabrosa y fracasan en el intento de convencerse mutuamente, la discusión termina, por lo general, con la afirmación de uno o de ambos interlocutores, de que a él le gusta o no le gusta, y nadie podrá convencerlo de lo contrario. Si se trata de una discusión entre personas cultas, seguramente alguien recordará el adagio latino, tan traído y llevado: *de gustibus non disputandum.*

Este adagio logra poner fin a una discusión callejera o de salón, pero no resuelve el problema de fondo que está detrás de tal discusión. ¿Es cierto que no puede discutirse sobre el gusto?

¿Es impropio, entonces, hablar de personas de mal gusto? ¿Acaso no se ha debatido durante tantos años sobre el valor estético de muchas estatuas, cuadros y poemas? ¿Son esas discusiones inútiles y no hay modo de determinar el valor de una obra artística o la conducta de un hombre?

Quien sostiene la tesis *de gustibus non disputandum* quiere afirmar una nota peculiar del valor, esto es, el carácter íntimo e inmediato de la valoración. El agrado que nos produce un vaso de buen vino, la lectura de un poema, un preludio de Chopin, es algo personal, íntimo, privado y, con frecuencia, inefable. No queremos renunciar a esa intimidad, pues de lo contrario se nos escapa de las manos una nota esencial del goce estético. ¿Cómo podrán convencernos con silogismos y citas eruditas cuando nuestro goce es tan inmediato y directo que no admite posibilidades de equívoco?

Si uno no se refugia, sin embargo, en el puerto acogedor de la subjetividad, y trata de mantener la cabeza serena a pesar de que tiene agitado el corazón, descubrirá muy pronto que esta doctrina no puede satisfacernos por completo. ¿Qué sería del mundo ético y estético si, a fuer de afirmar la subjetividad del gusto, cada uno se atuviera a la propia manera de ver las cosas? ¿Cómo podría evitarse el caos si no hay pautas de valoración ni normas de conducta? Si cada uno tiene debajo del brazo el propio metro de la valoración, ¿con qué patrón decidiremos los conflictos axiológicos? La educación estética y moral sería imposible, la vida decente no tendría sentido, el arrepentimiento del pecado parecería absurdo. ¿"Decente" para quién?, ¿"pecado" para quién?, habría que preguntar constantemente. Por otra parte, si se midiera el valor

estético por la intensidad de la emoción individual o colectiva, mayor valor tendría el melodrama radiofónico o cinematográfico —que ha hecho derramar tantas lágrimas— que *Hamlet* o *El Rey Lear* que conmueven a un número reducido de personas. Si convertimos a cada hombre en la medida del gusto estético y de la moral, parecería que no pudiera haber, en sentido estricto, ni "buen gusto" ni moralidad.

Este conflicto es uno de los que tienen más agitada a la axiología contemporánea. En verdad, nació con la axiología misma y podría escribirse la historia de la teoría de los valores tomando este problema como eje e hilvanando las diversas soluciones que se han propuesto para resolverlo. Aunque con distinta significación, la cuestión está ya presente en Platón, la planteó Shakespeare en *Troilo y Crésida* (II, 2), y Spinoza, Hobbes y Hume decidiéronse por la alternativa subjetivista.

2. ¿Son los valores objetivos o subjetivos?

Si bien no es fácil reducir a términos sencillos la constelación de problemas que preocupan hoy a los axiólogos, el núcleo de la cuestión puede encerrarse en la pregunta: *¿Tienen las cosas valor porque las deseamos o las deseamos porque tienen valor?* ¿Es el deseo, el agrado o el interés lo que confiere valor a una cosa o, por el contrario, sentimos tales preferencias debido a que dichos objetos poseen un valor que es previo y ajeno a nuestras reacciones psicológicas u orgánicas? O si se prefieren términos más técnicos y tradicionales: ¿son los valores objetivos o subjetivos?

Tal planteamiento exige una previa aclaración

terminológica que nos impida caer en una *disputatio de nomine*. El valor será *objetivo* si existe independientemente de un sujeto o de una conciencia valorativa; a su vez, será *subjetivo* si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones, ya sean fisiológicas o psicológicas, del sujeto que valora.

Un ejemplo puede aclarar aún más, si fuera necesario, el sentido de este primer problema. Como hemos indicado, los objetos físicos tienen ciertas cualidades, llamadas "primarias" que pertenecen a los objetos mismos; otras, en cambio, como las cualidades sensibles o "secundarias" dependen, al al menos en parte, de un sujeto que las percibe. ¿A cuál de las dos se aproxima más la belleza, para tomar un valor concreto? ¿Se aproximará a cualidades como la extensión, que no dependen del sujeto? ¿O será más bien como el olor, que para existir necesita de la presencia de un sujeto que lo perciba, puesto que un olor que nadie puede percibir carece de sentido?

A ratos nos inclinamos por el subjetivismo y creemos descubrir en la posición contraria un mero engaño semejante al que padece el alucinado que se asusta de los fantasmas creados por su propia imaginación. Otras veces, en cambio, nos parece evidente que los valores son realidades objetivas, ante las cuales debemos rendirnos, pues tienen una fuerza impositiva que salta por encima de nuestras preferencias y doblega nuestra voluntad. ¿Acaso no nos esforzamos, a veces, por crear una obra de arte —un poema, un cuadro, una novela— y nos rendimos pronto ante la evidencia del fracaso al advertir que la belleza está ausente de nuestra creación? Si dependiera de nosotros, pro-

yectaríamos la belleza sobre lo que hemos hecho y encontraríamos luego lo que hemos puesto. Lo mismo sucede cuando valoramos positivamente objetos que nos disgustan, o advertimos el poco valor que tiene aquello que nos emociona por razones puramente personales.

Pero, volviendo a la posición primera, ¿qué valor podrían tener los objetos si nos resultaran indiferentes, si no nos produjeran ningún goce o satisfacción, si no los deseáramos ni pudiéramos desearlos?

Un punto parece claro: no podemos hablar de valores fuera de una valoración real o posible. En efecto, ¿qué sentido tendría la existencia de valores que escaparan a toda posibilidad de ser apreciados por el hombre? ¿Cómo sabríamos que existen si estuvieran condenados a mantenerse fuera de la esfera de las valoraciones humanas? En este punto el subjetivismo parece pisar tierra firme; el valor no puede ser ajeno a la valoración. El objetivismo, por su parte, hace aquí una distinción fundamental que nos impide proseguir por el camino ya abierto de la subjetividad. Es cierto que la valoración es subjetiva, sostiene el objetivista, pero es indispensable distinguir la valoración del valor. Y el valor es anterior a la valoración. Si no hubiera valores ¿qué habríamos de valorar? Confundir la valoración con el valor es como confundir la percepción con el objeto percibido. La percepción no crea al objeto, sino que lo capta; lo mismo sucede con la valoración. Lo subjetivo es el proceso de captación del valor.

Ante razonamientos de esta naturaleza, el subjetivismo se atrinchera en la experiencia. Si los valores fueran objetivos —dice— los hombres se habrían

puesto de acuerdo acerca de tales valores. Pero la historia nos demuestra un desacuerdo permanente; ello se debe a que cada uno tiene sus propios gustos. ¿Acaso la historia nos revela un acuerdo sobre los principios fundamentales de la ciencia?, contesta el objetivista. El error en que caen ciertas personas no invalida la objetividad de la verdad. Hay todavía gente que cree en la generación espontánea. La verdad no se basa en la opinión de las personas, sino en la objetividad de los hechos; de ahí que no pueda reforzarse ni aminorarse por el democrático procedimiento de los votos. Lo mismo sucede con los valores. La opinión de la gente de mal gusto en nada perjudica la belleza de una obra de arte. Tarea ociosa es intentar conseguir unanimidad de opinión. Pero hay más —prosigue el objetivista—, la discrepancia se refiere a los bienes, no a los valores. Nadie deja de valorar la belleza; lo que puede suceder es que la gente no crea reconocer la presencia de la belleza en un bien determinado, sea una estatua, un cuadro o una sinfonía. Lo mismo sucede con los demás valores. ¿Quién deja de valorar la utilidad, preferir lo agradable o estimar la honestidad?

No es verdad, replicará el subjetivista: la discrepancia alcanza a los valores mismos. Cuando un italiano y un norteamericano no se ponen de acuerdo sobre la elegancia de un par de zapatos, tal disputa sobre un bien concreto se debe a una manera distinta de concebir la elegancia misma. Es lo que sucede también en numerosas discusiones sobre el valor de un poema, la justicia de una sentencia, la honradez de una conducta: el desacuerdo sobre tales bienes delata, con frecuencia,

una discrepancia profunda sobre lo que debe entenderse por belleza, justicia u honestidad.

Hay casos concretos —proseguirá el subjetivista— que demuestran claramente la subjetividad de los valores. Los sellos de correo constituyen uno de esos casos. ¿Dónde está el valor de los sellos de correo? ¿Hay algo en la calidad del papel o en la belleza del dibujo o en la impresión, que explique el valor que tienen? Sin los filatélicos no tendrían ningún valor. Nuestro deseo de coleccionarlos es lo que les ha conferido valor. Si se pierde ese interés, el valor que se les ha conferido desaparece *ipso facto.* Aunque el problema es más complejo, algo semejante sucede con los valores estéticos. Ellos también dependen de una serie de condiciones subjetivas, culturales, etcétera. ¿Qué valor estético tendría la pintura si los hombres no tuvieran ojos? ¿Y qué sentido tendría hablar del valor estético de la música si Dios nos hubiera condenado a una sordera eterna? En última instancia valoramos lo que deseamos, lo que nos agrada.

No es así, replicará el objetivista: valoramos también lo que nos desagrada. ¿A quién le agrada arriesgar la vida para salvar a un hombre que se está ahogando, especialmente si ese hombre es nuestro enemigo? Sin embargo, lo hacemos cuando queremos cumplir con nuestro deber. Ponemos nuestro deber por encima del agrado o desagrado. El deber es objetivo y descansa en un valor moral que tiene igual carácter y que está por encima de los vaivenes de nuestros gustos o disgustos, nuestros intereses o nuestras conveniencias. O si se prefieren ejemplos más comunes: ¿a quién le agrada la "tortura" a que nos someten los dentistas? Sin embargo, valoramos su trabajo. ¿Es agra-

dable que nos amputen una pierna? No obstante el desagrado, quedamos agradecidos al hombre que nos ha salvado la vida de ese modo. Hay que distinguir la valoración, como hecho psicológico, del *acierto* de la valoración. En tanto vivencia, la percepción errónea es similar a la correcta; no por eso las equiparamos al juzgar su validez.

Las razones enunciadas muestran, según los subjetivistas, la interpretación superficial de la tesis que ellos sostienen. Parece evidente, a primera vista, que el dentista nos provoca una molestia o un dolor cuando nos perfora un diente con su torno y que, por consiguiente, el valor que reconocemos a su trabajo nada tiene que ver con el placer que nos causa, sino que está regido por un elemento superior. En verdad, está regido por un valor superior; éste también se sustenta en el placer: preferimos el dolor pasajero durante unos minutos, al dolor de muelas que anticipamos en caso de no tratarnos las caries. O si nos sometemos al sufrimiento en el sillón del dentista por razones estéticas —como sucede especialmente con las mujeres— es porque se prefiere el placer más duradero que proporciona una dentadura agradable, al malestar que supone exhibir una dentadura en malas condiciones. El ejemplo de la amputación de la pierna pone aún más de manifiesto la confusión que señalamos. Aceptamos el dolor de la amputación porque preferimos el placer de conservar la vida. En ambos casos sacrificamos el placer momentáneo por otro duradero.

No puede elaborarse una teoría sobre dos ejemplos, insiste el objetivista. ¿Qué agrado nos produce salvar la vida a nuestro enemigo? Quizás quiera argüirse que es al agrado de haber cumplido con

nuestro deber. Nuestro deber no puede identificarse con lo placentero; de lo contrario, todo el mundo cumpliría con su deber. El mérito de la honestidad radica en su capacidad de sobreponerse a los reclamos de nuestros placeres, apetitos y conveniencias. El placer se mueve en un plano bajo de nuestra personalidad y no podemos sacrificar lo más alto —como son los valores morales— a lo más bajo. Pero aun en el plano del placer y del agrado hay que distinguir entre lo que nos agrada y lo que reconocemos como agradable. Distinguimos con frecuencia lo agradable de lo que nos agrada por razones personales o circunstanciales. Aún me agrada escuchar un viejo vals que me emocionaba en la adolescencia y, sin embargo, no admito que sea más agradable que la Sinfonía Inconclusa de Schubert, por ejemplo. Lo mismo sucede con el deseo, donde hay que separar también lo deseado y lo deseable. El hecho de que la gente desee una cosa no la convierte en deseable. A su vez, puedo no tener el menor deseo de tomar *champagne* en este momento, por ejemplo, pero no puedo dejar de reconocer que es una bebida agradable, deseable.

El subjetivista no cree que deba postularse un mundo de lo agradable o lo deseable "en sí"; ambos tienen que ver con agrados y deseos concretos, efectivos. Cuando admito que es "agradable" algo que, en determinadas circunstancias, me desagrada, no se debe a que reconozca una cualidad intrínseca ajena a las experiencias concretas de agrado. Por ejemplo, si reconozco que el *champagne* es agradable aunque me resulte desagradable beberlo cuando estoy enfermo o trabajando es porque considero que, en general, me agrada. Estoy oponiendo

dos reacciones personales; una pasajera y circunstancial —que es la presente— y otra más permanente y común en mí. Y no mi reacción personal frente a la supuesta objetividad del valor llamado "agradable". Todo lo que tiene de agradable un bien se deriva del agrado que efectivamente provoca. ¿Podría ser algo agradable si no agradara a nadie, ni existiera la posibilidad de que agradara? Lo agradable es un concepto que se sostiene en las vivencias concretas de agrado y no vive en un mundo metafísico. Si cortamos las conexiones entre el agrado y lo agradable, éste se esfuma por completo. Iguales consideraciones habría que hacer sobre lo deseado y lo deseable. Cuando definimos lo deseable como lo que merece ser deseado no trasladamos aquel concepto a un mundo metaempírico; queremos decir que sería deseado por una persona en circunstancias normales. El ejemplo de los sellos de correo prueba, claramente, que es el deseo real y efectivo el que confiere valor a las cosas; cuando éste falta, el valor se desvanece.

Los argumentos subjetivistas no logran convencer a quienes se adhieren a la tesis objetivista. Éstos sostienen que no puede hacerse descansar toda una teoría axiológica sobre el ejemplo de los sellos de correo; el examen de cualquier otro caso, en todos los niveles axiológicos, prueba lo contrario. De ahí que repetirán que las cosas no tienen valor porque las deseamos, sino que las deseamos justamente porque tienen valor. Parece, en efecto, que no las deseamos porque sí, caprichosa e injustificadamente, sino porque hay en ellas algo que nos incita a desearlas.

3. Sugerencias para una problemática nueva

Si bien a cada argumento, de una y otra parte, la cuestión revela un matiz nuevo y el espíritu se enriquece en la disputa, ésta no tiene trazas de acabar. Tampoco se pone fin a los problemas al decidirse por una u otra posición. Si admitimos que el valor tiene naturaleza subjetiva quedará todavía por decidir qué aspecto de la subjetividad es el que da vigencia al valor. ¿Tendrán las cosas un valor porque nos agradan? ¿O será, más bien, porque las deseamos, o porque tenemos interés en ellas? ¿Y por qué tenemos interés en ciertas cosas y no lo tenemos en otras? ¿Por qué preferimos esto a aquello? ¿Será una reacción psicológica caprichosa o habrá algo en el objeto que nos compele a reaccionar de un modo determinado?

Y caemos, así, en el objetivismo. Aquí tampoco las cosas están muy claras. ¿Es el valor completamente ajeno a la constitución biológica y psicológica del hombre? ¿O toda la objetividad consiste en que el hombre, al enfrentar un valor, no puede dejar de reconocerlo? ¿No será la objetividad de un orden completamente distinto? ¿Una objetividad social, por ejemplo, en la que la objetividad del valor descanse en el carácter intersubjetivo de la reacción? Y volvemos al subjetivismo.

Esta vuelta en círculo, de una posición a la contraria y de ésta a la primera, nos hace pensar que quizás la dificultad se derive de que el problema haya sido mal planteado. ¿Tendrá que ser el valor necesariamente objetivo o subjetivo? ¿No estaremos ofuscados por el afán de reducir el todo a uno de sus elementos constitutivos? Es posible, por ejemplo, que los estados psicológicos de agrado, deseo

o interés sean una condición necesaria pero no suficiente, y que tales estados no excluyan elementos objetivos, sino que los supongan. Esto es, que el valor sea el resultado de una tensión entre el sujeto y el objeto, y ofrezca, por tal razón, una cara subjetiva y otra objetiva, engañando a quienes prestan atención a una sola faz.

Examinaremos esta posibilidad en el capítulo v. Intentemos ahora otros caminos. ¿Tendrán todos los valores el mismo carácter? El problema central se refiere a la naturaleza del valor. ¿No será previo al intento de su determinación, preguntarse si todos los valores tienen una naturaleza semejante, en lo que se refiere a la objetividad o subjetividad? ¿No variará el ingrediente de subjetividad u objetividad según la jerarquía del valor? Exploremos un momento esta posibilidad examinando valores que pertenecen a diversas jerarquías.

Comencemos por los más bajos: los que se refieren al agrado o desagrado. Bebo un vaso de vino y lo encuentro agradable. ¿Dónde está lo agradable, en mí o en el vino? ¿Estamos frente a un valor subjetivo u objetivo? Parecería que lo agradable fuera una cualidad que posee el vino, pues la coca-cola, por ejemplo, no logra producirme un agrado semejante. Si reflexiono un momento, advierto, sin embargo, que otra persona podría hacer justamente la afirmación contraria: que le agrada la coca-cola y le desagrada el vino. Si es así, no es el objeto, sino el sujeto la fuente del agrado y desagrado. Si cada uno reacciona de un modo distinto frente al mismo estímulo, la diferencia radicará en el sujeto. No es refutación aceptable la afirmación de que hay gente de mal gusto incapaz de captar lo agradable del vino, o que ha pervcr-

tido su gusto y encuentra agradable lo que no lo es. Si comparamos el vino francés con el italiano, ambos de jerarquía reconocida, advertimos que las preferencias se deberán a idiosincrasias personales o al hábito adquirido por haber vivido en uno u otro país. Aquí es donde tiene sentido el adagio *de gustibus non disputandum,* que es un reconocimiento del predominio de lo subjetivo sobre lo objetivo en el nivel axiológico más bajo.

Este predominio se perderá si saltamos a lo más alto en la escala axiológica; a los valores éticos, por ejemplo. ¿Dependerá de nuestros estados fisiológicos o psicológicos que juzguemos honesta o deshonesta una actitud, o justa o injusta una sentencia? No, desde luego. Tenemos que sobreponernos a esas condiciones subjetivas deformadoras de nuestra valoración ética. ¿Qué clase de juez sería aquel que condicionara sus sentencias al funcionamiento de su estómago o de su hígado, o al disgusto que haya tenido con su mujer? El valor ético tiene una fuerza impositiva que nos obliga a reconocerlo aun contra nuestros deseos, tendencias e intereses personales. Al menos parece evidente que el ingrediente de objetividad es, en este caso, mucho mayor que en la estimación de lo agradable.

En medio de estos dos extremos están los demás valores: útiles, vitales, estéticos. En estos últimos es donde el equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo parece mayor, aunque variando también según el tipo de valor estético. Hay, por ejemplo, un predominio del elemento subjetivo al valorar la elegancia de un traje —imposible de separar de la moda y de otros ingredientes circunstanciales—

que no tiene igual fuerza cuando estimamos la belleza de un cuadro.

4. El problema metodológico

En los últimos tiempos se ha acrecentado la impresión de que el problema de la naturaleza última del valor ha entrado en un *impasse.* La historia de la ciencia y de la filosofía ha atravesado muchas veces una situación semejante en que el problema capital debe postergarse para dar entrada a un problema previo. A principios del siglo XVI, era más importante que encontrar nuevas verdades hallar la ruta que permitiera descubrirlas. Tal fue la contribución de Francis Bacon y Descartes, entre otros. Algo semejante sucedió a fines del siglo XVII cuando Locke postergó las cuestiones metafísicas para plantear previamente el problema del origen de nuestras ideas o, un siglo más tarde, cuando Kant centró la filosofía teórica en el problema del conocimiento en menoscabo del problema metafísico.

Ante la imposibilidad de poner fin a la disputa entre subjetivistas y objetivistas, muchos han pensado que ha llegado el momento de postergar esa cuestión para dar prioridad al problema metodológico y criteriológico. ¿Qué criterio utilizaremos para decidir quién está en lo cierto? ¿Cuál es el método más apropiado para descubrir la naturaleza última del valor? John Dewey es uno de los pensadores que creen que el problema metodológico es hoy el principal. Después de haberse preocupado por cuestiones axiológicas durante varias décadas, escribe Dewey a los 90 años: "En la situación actual del problema de los valores, la cuestión

decisiva es de orden metodológico." Y Dewey no está solo; hay muchos que sienten como él que la axiología no saldrá del estado en que se encuentra si no se aclara previamente el problema del método.

Es verdad que el método que se escoge no puede separarse por completo de las predilecciones teóricas, pues en el planteamiento va indicado ya un derrotero; pero no es menos cierto que si no se determina, con claridad, el criterio a utilizar, la discusión no sólo es interminable, sino ociosa. A su vez, un método adecuado puede arrojar mucha luz sobre el problema, especialmente si no supone un compromiso anticipado con una teoría determinada.

¿Cuál es el camino a seguir? Dos son las posibilidades principales que se abren ante nosotros: una es empírica, la otra *a priori*. ¿Tendremos que ajustarnos a la experiencia y atenernos a sus decisiones, o debemos confiar en la intuición emocional —como quiere Scheler— capaz de trasladarnos a la intimidad de las esencias y asegurarnos un saber indubitable?

La experiencia es el juez supremo sobre cuestiones de hecho; ella nos dirá, si realizamos una investigación prolija, qué prefiere realmente la gente, qué es lo que valora y qué considera un desvalor. Pero de la observación de que la gente valora de un modo determinado no podemos extraer la conclusión de que así se *debe* valorar. Ya vimos que si hiciéramos depender el valor de la reacción de los individuos, no habría la posibilidad de una reforma moral, puesto que la ley ética se identificaría con la costumbre de esa comunidad. Está en la esencia del reformador moral y del

creador en el campo del arte no ajustarse a las normas o a los gustos predominantes, levantar el pabellón del ideal por encima de la realidad en que vive.

¿Nos queda tan sólo el otro camino, el de la intuición infalible, que, con soberbia poco filosófica, declara ciego para las esencias a quien no coincida con sus teorías? ¿Qué hacer si las intuiciones infalibles de dos de los "elegidos" no coinciden? ¿Y qué pensar de la infalibilidad de la intuición cuando es la misma persona —como sucede en el propio caso de Scheler— quien tiene a lo largo de su vida intuiciones "infalibles" contradictorias?

Estas dificultades nos revelan una característica propia de la filosofía. Los problemas científicos, con todas las dificultades que ofrecen, descansan en un subsuelo común, constituido por el acuerdo sobre el criterio a utilizarse, para determinar la verdad o falsedad de una teoría o una hipótesis. Se puede hacer pie en ese sólido subsuelo en el que descansa el edificio todo de la ciencia. En filosofía, en cambio, el criterio a utilizarse, la vara con que vamos a medir el terreno, está también en discusión, es un problema por resolver. No hay vara para medir la vara. Esto no debe arrojarnos en brazos de la desesperación o del escepticismo; debe revelarnos la complejidad de los problemas filosóficos y hacernos sospechar de las soluciones simplistas que resuelven los problemas pasándoles a la vera. La actitud filosófica es, fundamentalmente, problemática. Quien no sea capaz de aprehender el sentido de los problemas y prefiera montarse a la grupa de la primera solución que se le presente —y que le ofrezca una ilusoria esta-

bilidad— corre el peligro de ahogarse en un mar de dificultades. No se puede entender ninguna teoría axiológica sin haber comprendido previamente el sentido de los problemas que intenta solucionar; por eso dedicamos este capítulo a la problemática de la axiología actual. Y no se crea que los problemas han terminado aquí. Los indicados son los más importantes, pero no los únicos. Antes de pasar a las soluciones propuestas conviene echar un vistazo a otros problemas axiológicos que no pueden soslayarse. En la imposibilidad de exponerlos todos, subrayaremos aquellos que parecen tener hoy mayor significación.

5. ¿Cómo captamos los valores?

Restrinjamos el problema metodológico a la cuestión, más reducida, pero no menos importante, referente a la aprehensión de los valores. ¿Cómo captamos los valores?

Vimos en el capítulo I que los valores no se dan aislados, sino que tienen una existencia parasitaria: se nos presentan siempre apoyados en un sostén. El sostén es de orden real —piedra, lienzo, papel, gesto, movimiento— y lo captamos por los sentidos. ¿Captamos de igual modo el valor que en él se apoya? No se confunda la cuestión: es evidente que si no captamos al depositario por los sentidos, el valor que en él descansa se nos mantendrá oculto. La cuestión que planteamos es distinta. Queremos saber si es por los sentidos u otro medio que captamos los valores que cabalgan sobre tales depositarios. Así, por ejemplo, cuando vemos dos manzanas, captamos cada una de ellas con los ojos, pero la semejanza no la captamos con los ojos

de la cara, sino con los del intelecto. Es evidente que no sería posible captar intelectivamente la semejanza si antes no hubiéramos percibido sensorialmente objetos semejantes. Esta verdad no excluye la anterior. Lo mismo sucede con los valores: podemos —y debemos— separar la captación de los objetos reales, que sirven de vehículo de los valores, de los valores mismos, y preguntarnos si ambos se captan de un modo semejante.

Fuera del interés que ofrece de por sí el problema de la captación de los valores, su solución arrojará luz sobre la naturaleza de los valores mismos. Como no podemos introducirnos en el seno de los objetos "en sí", eliminando nuestra propia persona, debemos resignarnos a descubrir la naturaleza de los objetos según la relación que podamos tener con ellos. Así, por ejemplo, la diferencia que hay entre *un* caballo, *el* caballo (como especie o concepto) y un centauro, se desprende del trato que podemos tener con uno y otro. Podemos ver, enlazar, montar *un* caballo; no podemos hacer lo mismo con *el* caballo o un centauro. Al centauro lo podemos imaginar, pero no palpar; a *el* caballo, ni imaginar ni palpar. ¿De qué pelaje, raza, edad, sexo será *el* caballo? Como no tiene ninguna de estas características concretas no podemos imaginarlo; podemos, en cambio, pensarlo. Porque somos capaces tan sólo de pensarlo, sabemos que el caballo es un concepto, y no un individuo real.

La relación o trato que podemos tener con un objeto nos revela, pues, la naturaleza del mismo. Ahora bien, ¿qué trato podemos tener con los valores?

Max Scheler sostiene que la inteligencia es ciega

para los valores, esto es, que no puede tener con ellos ninguna clase de trato directo. Los valores se nos revelan —según la difundida doctrina de este filófoso germano— en la intuición emocional. La intuición es certera y no necesita apoyarse en la experiencia anterior, ni en el respectivo depositario. "Conocemos un estadio en la captación de los valores —escribe—, en el cual nos es dado ya clara y evidentemente el valor de una cosa, *sin que* nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor."[1] José Ortega y Gasset, quien difundió en el mundo de habla hispana la concepción axiológica de Scheler, escribió en 1923: "La experiencia de valores es independiente de la experiencia de cosas. Pero, además, es de índole muy distinta. Las cosas, las realidades son por naturaleza *opacas* a nuestra percepción. No hay manera de que veamos nunca del todo a una manzana: tenemos que darle vueltas, abrirla, dividirla, y nunca llegaremos a percibirla íntegramente. Nuestra experiencia de ella será cada vez más aproximada, pero nunca será perfecta. En cambio, lo irreal —un número, un triángulo, un concepto, un valor— son naturalezas *transparentes*. Las vemos de una vez en su integridad."[2] ¿Es cierto lo que sostienen Max Scheler y Ortega? ¿Vemos los valores de una vez en su integridad? ¿Son realmente transparentes? ¿Se nos revelan en una intuición emotiva?

La experiencia de artistas, críticos e historiadores del arte no coincide con esta descripción optimista de la captación del valor. Un largo y penoso

[1] Max Scheler, *Ética*, tomo I (Madrid, Revista de Occidente, 1941), p. 45.

[2] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI (Madrid, Revista de Occidente, 1947), p. 333.

trato es a veces necesario para que caiga lentamente el velo que cubre la belleza de muchas obras de arte. Jamás la captación es definitiva; nuevos tratos nos depararán nuevos hallazgos. En el plano ético las cosas son aún más complicadas. La honestidad de una conducta, o la injusticia de una sentencia, no nos resultan patentes a primera inspección.

Reparos semejantes habrá que dirigir al carácter emocional de la supuesta intuición captadora del valor. Aun en el plano estético —donde el aspecto emocional parece predominar— no faltan elementos intelectivos que forman parte de nuestra captación. Si pasamos del plano estético al ético o al jurídico, la presencia de los elementos racionales es innegable. En la esfera axiológica de lo útil, a su vez, lo intelectual ha excluido por completo a lo emotivo; no puede captarse la utilidad de un objeto sin un concepto previo del fin que debe cumplir y del modo como lo cumple.

Por otra parte, si fuera cierto que captamos los valores plena e intuitivamente, ¿qué hacer frente a intuiciones antitéticas? No hay duda de que tales intuiciones existen. Acusar a quien tiene una intuición distinta a la nuestra de que padece ceguera para los valores supone arrogancia y falta de espíritu crítico; el choque de intuiciones se produce en hombres de jerarquía similar. ¿Qué intuición será la que resuelva la contradicción intuitiva?

Estos reparos tienen como propósito fundamental mostrar las dificultades que debe enfrentar toda teoría axiológica y la imposibilidad de que se eliminen las dificultades a fuer de afirmar dogmáticamente una posición. La problemática axiológica continúa abierta. Lo importante, para quien desee cultivar esta disciplina, es captar el sentido, pro-

fundidad y complejidad de tal problemática. Semejante captación le evitará caer en la afirmación fácil de una doctrina dogmática, o desorientarse frente a actitudes contradictorias que, aparentemente, reclaman con igual fuerza nuestra adhesión.

6. ¿Cuáles son las razones valederas?

El problema central de esta obra es la naturaleza del valor. Ante las dificultades que surgieron se le antepuso el problema del conocimiento: ¿cómo captamos los valores? Si bien el tipo de conocimiento depende de la naturaleza del objeto conocido, el instrumento cognoscitivo que escojamos puede aumentar la posibilidad de descubrir dicha naturaleza.

Cuando alguien hace una ofirmación sobre los valores, es legítimo preguntarle: *¿Cómo lo sabe?* La pregunta elimina las afirmaciones de tipo dogmático y obliga a poner las cartas sobre la mesa.

La teoría de los valores ha suscitado igualmente nuevos problemas de orden lógico. La lógica tradicional está concebida sobre el esquema del ser y no del valer. El valor exige una lógica distinta a la tradicional. En el mundo de habla inglesa y en Escandinavia la nueva lógica ha adquirido gran significación.[3]

Otra cuestión igualmente importante, que tuvo gran significación en la época actual es: *¿que significa* tal o cual término? Muchas discusiones interminables se basan en la vaguedad o ambigüedad de las palabras. Con parcial razón afirmó Wittgens-

[3] Cfr. La obra del filósofo finlandés G.H. von Wright, *The Logic of Preference* (Edinburgh, At the University Press, 1963).

tein que los problemas filosóficos tradicionales no se deben resolver, sino disolver. El modo adecuado para disolverlos es mostrar los errores sintácticos o la vaguedad o ambigüedad de los términos usados. El empirismo lógico y la filosofía analítica, que examinaremos en el capítulo siguiente, contribuyeron en gran medida a esclarecer el planteamiento de muchos problemas filosóficos, aunque las conclusiones finales se deben examinar con cuidado.

Hay un tercer tipo de pregunta que también adquirió gran importancia en las dos últimas décadas; se refiere a las razones válidas en una discusión axiológica: *¿cómo se prueba?*, o ¿cuáles son las razones relevantes y válidas en una discusión axiológica? [4]

Es común que se ofrezcan razones irrelevantes para respaldar un juicio de valor. Se pretende probar que un vino es bueno porque es caro, un auto tiene calidad porque lo compra la gente distinguida, una novela es buena porque está en la lista de *bestsellers,* un hombre es honesto porque no tiene deudas y una dama es honrada porque pertenece a una "buena familia".

El abuso de argumentos irrelevantes se debe a dos hechos. El primero es la falta de claridad mental sobre el asunto; no se sabe distinguir entre una cualidad o hecho relevante y otro irrelevante para apoyar una afirmación sobre los valores.

La otra razón es que el uso de argumentos irrelevantes logra, con frecuencia, el efecto buscado: convencer al prójimo. Las cuestiones axiológicas afectan la vida emocional de las personas, tanto

[4] Cfr. S.E. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética* (Madrid, Revista de Occidente, 1964).

en el orden estético como en el ético. Y la emoción tiene sus razones, a veces oscuras, para moverse en una u otra dirección. Lo saben muy bien quienes dirigen la propaganda comercial y política. Fácil es advertir en esa propaganda que son irrelevantes las razones dadas para probar la calidad de un producto. ¿Qué tiene que ver la fotografía de una bella joven, ligera de ropas, con la calidad de un cigarrillo, por ejemplo? Se especula con la asociación de ideas que pueda suscitar, la emoción que desencadene y otros factores psicológicos que nada tienen que ver con la bondad del producto. Aun en el plano teórico, con frecuencia se oyen razones que no se relacionan con lo que se discute.

Buena parte de los prejuicios se alimentan en estas reacciones emocionales irrelevantes. A los ojos de muchos, el color de la piel, la religión, el nivel económicosocial o la filiación política confiere *statu* moral a una persona. De ahí que se use con frecuencia un doble juego de normas para juzgar la bondad moral: un juego es para blancos y gente de "buena posición"; el otro para negros, indios y pobres.

Quien enuncie un juicio de valor debe cuidar que los argumentos que lo respalden sean relevantes y válidos; si no reúnen la primera condición, jamás podrán adquirir la segunda.

Como ocurre en la mayoría de las cuestiones axiológicas, en este caso no hay recetas para solucionar las dificultades: cada uno requiere un examen particular. Sin embargo, se halla a buen reparo quien se mantenga atento a la relevancia y validez de las razones que escucha o enuncia.

Todas estas cuestiones son muy importantes y

han dado lugar a nuevas disciplinas filosóficas y a una rica producción bibliográfica. Quien estudia axiología no puede esquivarlas. Su análisis ha disipado muchos problemas, esclarecido cuestiones y sacado a la axiología de un callejón sin salida.

Sin embargo, no se puede reducir la teoría de los valores a estas preguntas previas. El problema fundamental se mantiene: ¿qué son los valores? Pasemos a examinar los dos tipos fundamentales de respuesta a esta pregunta decisiva. Para el primer tipo, el hombre *crea* el valor con su agrado, deseo o interés; para el segundo lo *descubre:* el valor reside enteramente en el objeto valioso.

BIBLIOGRAFÍA

BAIER, Kurt, *The Moral Point of View* (Ithaca, Cornell University Press, 1958). Ver cap. I.

DEWEY, John, *El hombre y sus problemas* (Buenos Aires, Paidós, 1952). Ver parte III.

DURKHEIM, Émile, "Jugements de valeur et jugements de réalité", en *Sociologie et Philosophie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1951). Trad. cast.: *Sociología y filosofía* (Buenos Aires, Kraft, 1951).

FINDLAY, J. N., *Values and Intentions, A Study in Value Theory and Philosophy of Mind* (London, Allen & Unwin; New York, MacMillan, 1961).

HESSEN, Johannes, *Lehrbuch der Philosophie.* Zweiter Band: *Wertlehre.* (München, J. & S. Federmann Verlag, 1948). Hay trad. cast.: *Tratado de filosofía.* Tomo II: *Teoría de los valores* (Buenos Aires, Sudamericana, 1959).

HEYDE, Johannes Erich, *Wert, eine philosophische Grundlegung* (Erfurt, Verlag Kurt Stenger, 1926).

LAMONT, W. D., *The Value Judgement* (Edinburgh, at the University Press, 1955).

LASZLO, E., WILBUR, J. B. (eds.), *Human Values and Natural Science,* (Nueva York-Paris, Gordon and Breach

Science Publishers, 1970). Contiene importantes trabajos de 23 filósofos, incluyendo Polin, Wisdom, Kline, Pepper. Trae bibliografía.

LAVELLE, Louis *Traité des Valeurs,* 2 vols. (Paris, Presses Universitaires de France, 1951-1955).

LE SENNE, *Obstacle et Valeur* (Paris, Aubier, 1934). Ver cap. IV.

LEWIS, Clarence Irving, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Company, 1946). Ver libro III.

LORING, L. M., *Two Kinds of Values* (London, Routledge & Kegan Paul, 1966). Ver especialmente caps. I y II.

MÜLLER-FREIENFELS, Richard, "Grundzüge einer neuen Werthlehre", en *Annalen der Philosophie* (Leipzig, Felix Meiner, I, 1919).

PARKER, De Witt H., *The Philosophy of Value* (Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1957).

PEPPER, Stephen, *The Sources of Value* (University of California Press, 1958).

Travaux du IXe. Congrès International de Philosophie, Fascicules X, XI, XII (Paris, Hermann et Cie., 1937).

III. LAS DOCTRINAS SUBJETIVISTAS

1. Iniciación de la axiología

Alexius Meinong (1853-1921) fue el primero que enunció, en forma sistemática, la interpretación subjetivista de los valores en su obra titulada *Investigaciones psicológico-éticas para una teoría del valor.*[1] No fue él, sin embargo, el iniciador de la axiología, como han sostenido erróneamente algunos autores de habla española. Si bien resulta difícil señalar la fuente inicial de una disciplina filosófica, pues ésta rara vez surge como por arte de magia de manos de un pensador, no es tan difícil hallar los antecedentes o descubrir las circunstancias que le dieron origen.

Prescindiendo de los antecedentes, que pudieran encontrarse en la filosofía antigua, medieval y moderna,[2] habrá que reconocer que los economistas, y en particular Adam Smith (1723-1790), fueron los primeros en interesarse en los valores. Pero tales

[1] *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* Graz, Leuschner u. Lubensky, 1894. Hubo, desde luego, afirmaciones de tipo subjetivista que anteceden a Meinong. Spinoza (1632-1677) escribió en la *Ética:* "Consta, pues, todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos." (III, prop. IX, esc.)

Afirmaciones similares se encuentran en Hobbes (1588-1679), *Leviathan,* I, cap. 6; y Hume (1711-1776), *Tratado de la naturaleza humana,* libro III, primera parte, sec. 1.

[2] Sobre estos antecedentes, véase Louis Lavelle, *Traité des Valeurs,* tomo I (Paris, Presses Universitaires de France,

preocupaciones quedaron restringidas al campo de la economía política.

Entre los filósofos, es el alemán H. Lotze (1817-1881), quien se adelanta en el estudio de los valores. Cuando el positivismo se esforzaba por establecer una realidad libre de valores —que hiciera posible la aplicación rigurosa de los métodos naturalistas—, Lotze concibió la idea de los valores como algo libre de realidad. Tal concepción le permitió circunscribir una zona a cubierto de cualquier invasión naturalista e introducir, de ese modo, la distinción entre el ser y el valer con su famosa afirmación, tan repetida como discutible, de que los valores no son sino que valen. Tanta era la importancia que asignaba Lotze a los valores que pretendió reducir la lógica, la ética y la metafísica a la axiología.

La introducción del valor permitió separar las ciencias culturales, en germen de constitución, de las ciencias naturales que se encontraban ya en la edad adulta. Con esta separación se evitaban los intentos imperialistas del positivismo, pues la naturaleza era ajena al valor y, por consiguiente, los métodos de las ciencias naturales no serían aplicables a una realidad donde el valor asumía importancia de primer orden. Ésta fue la tarea de la escuela de Baden, y en particular de W. Windelband (1848-1915), influido por Lotze, y de su sucesor en la Universidad de Heidelberg, H. Ric-

1951), libro I, parte 2, pp. 33-91; Corrado Rosso, *Figure e dottrine della filosofia dei valori* (Torino, Ed. Filosofia, 1950); y Oskar Kraus, *Die Werttheorien: Geschichte und Kritik* (Brünn, 1937). Buena historia crítica de la axiología desde la antigüedad.

kert (1863-1936), muy conocido entre nosotros por su obra *Ciencia cultural y ciencia natural.*

Poco antes de tales estudios científico-filosóficos, F. Nietzsche (1884-1900) convierte los valores en el tema vivo y apasionante de la época. Proclama Nietzsche la necesidad de la "trasmutación de los valores" que permitirá el surgimiento de una nueva cultura humana, en sustitución de la civilización que él llama cristiana. Interpreta el sentido dinámico de la historia como una continua creación y aniquilamiento de valores. Tales valores, creados por el hombre, se estabilizan en una tabla que adquiere vigencia pasajera, pues más tarde será suplantada por otra. Es cierto que el pensamiento de Nietzsche se expresa en fórmulas violentas y paradójicas, que difícilmente podrían cristalizar en una doctrina axiológica rigurosa, pero no es menos cierto que él fue quien convirtió los valores en el tema apasionante finisecular.

Es necesario pasar de Alemania a Austria para que se pueda observar de cerca el desarrollo de las primeras etapas de la axiología y, en particular, la formación de la tesis subjetivista.

Mencionamos ya a Meinong, iniciador de la concepción subjetivista. Su filosofía resulta incomprensible, sin embargo, si se ignora la doctrina de su maestro, Francisco Brentano (1838-1917). De Brentano parten las corrientes más fecundas del pensamiento germano. Meinong y Ehrenfels son sus discípulos. Husserl, fundador de la fenomenología, se inspira en él y en particular en su doctrina de la intencionalidad. La influencia de Husserl, a su vez, alcanza a los máximos filósofos recientes de habla alemana, dos de ellos los sostenes más fir-

mes de la doctrina objetivista: Max Scheler y Nicolai Hartmann.

Meinong y Ehrenfels, primeros protagonistas del subjetivismo, fueron discípulos de Brentano en la Universidad de Viena. El maestro, sin embargo, no tenía una orientación subjetivista; al contrario, sostenía el carácter evidente y absoluto de los juicios axiológicos.

Brentano echa las bases de la fenomenología con sus investigaciones sobre la intencionalidad de la conciencia. Si bien esta característica de la conciencia era conocida por los escolásticos, y hay atisbos de ella en Aristóteles, San Anselmo y Abelardo, es Brentano (y más tarde Husserl) quien descubre la rica cantera hoy conocida por todos. La intencionalidad de la conciencia permitirá a Brentano pasar del examen de la vivencia al objeto al cual esa vivencia se refiere. No deja de llamar la atención que Brentano sea el punto de partida del subjetivismo, que desarrollan Meinong y Ehrenfels, y que, al mismo tiempo, el objetivismo haya encontrado en él un apoyo firme.

Meinong da la primera gran respuesta subjetivista al problema de la naturaleza del valor. Como discípulo de Brentano, busca en el dominio de la psicología la clave al problema de los valores, y cree que éstos deben arraigar en la vida emotiva. Enuncia una tesis que perdura hasta nuestros días, pero que él abandonará al evolucionar, poco a poco, hacia la posición contraria. Dice Meinong: una cosa tiene valor cuando nos agrada y en la medida en que nos agrada. Ésta es la tesis que criticará Christian von Ehrenfels (1850-1932), discípulo de Meinong, e iniciará con su crítica una polémica fa-

mosa en la historia de la axiología y notable por el espíritu amistoso y crítico que la anima.

2. La polémica de Meinong con Ehrenfels

Esta polémica ejemplar, que ha permitido el enriquecimiento de la doctrina subjetivista —al contrastar la opinión de dos hombres que parten de un punto de vista semejante, pero que discrepan al escoger el aspecto de la subjetividad que da validez al valor—, no se origina realmente con la obra de Meinong ya citada, puesto que Ehrenfels había publicado un año antes, en 1893, un escrito titulado *Werttheorie und Ethik*[3] *(Teoría de los valores y ética)*. No reclamaba Ehrenfels, desde luego, prioridad por las ideas contenidas en ese escrito, puesto que habían sido recogidas en los seminarios de Meinong. Éste intenta una solución a las divergencias y publica en 1895 un ensayo titulado *Ueber Werthalten und Wert*[4] *(Sobre la posición valorativa y el valor)*, al que responde Ehrenfels al año siguiente con un artículo publicado en la misma revista y que titula *Von der Wertdefinition zum Motivationgesetze (De la definición del valor a la ley de motivación)*. Al año siguiente aparece el primer tomo de la gran obra de Ehrenfels, *System der Werttheorie*[5] *(Sistema de la teoría de los valores)*, y un año después el segundo tomo,[6] en cuyo apéndice encontramos un

[3] *Vierteliahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Leipzig, vol. 17.
[4] *Archiv für systematische Philosophie*, Berlín, vol. I.
[5] Vol. I: *Allgemeine Werttheorie*, Leipzig, 1897.
[6] Vol. II: *Grundzüge einer Ethik*, Leipzig, 1898.

eco de esta polémica, magnífico ejemplo de discrepancia creadora.

Toda polémica fecunda supone que la discrepancia descansa en un acuerdo sobre puntos fundamentales. Cuando el desacuerdo es total, el diálogo se torna imposible y la disputa resulta estéril. Meinong y Ehrenfels no sólo tenían en común una misma orientación subjetivista, sino también un maestro, Brentano. Sin contar la amistosa relación personal y académica que los unía.

Reducida a términos escuetos, la polémica se puede sintetizar así. Sostenía Meinong en sus *Investigaciones psicológico-éticas* que es necesario partir de la valoración como hecho psíquico. Cuando examinamos tal hecho psíquico encontramos que pertenece al campo de la vida emotiva, que se trata de un sentimiento. De acuerdo con la teoría de Brentano sobre la facultad de juzgar, como postulación de la existencia o no existencia de un objeto, sostiene Meinong que tal sentimiento es de existencia. De modo que en toda valoración está implícito un juicio que afirma o niega la existencia de un objeto; basado en tal juicio, se produce en nosotros un estado de placer o de dolor. El valor es, en verdad, un estado subjetivo, de orden sentimental, pero que mantiene una referencia al objeto a través del juicio existencial. Escribe Meinong que "un objeto tiene valor en tanto posee la capacidad de suministrar una base efectiva a un sentimiento de valor".[7]

Ehrenfels advierte muy pronto que la tesis de Meinong tiene un gran defecto. Si una cosa es valiosa cuando es capaz de producir en nosotros

[7] *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, p. 25.

un sentimiento de agrado, serán valiosas tan sólo las cosas existentes. En verdad, valoramos también lo que no existe: la justicia perfecta, el bien moral jamás realizado. Por esta razón, no cree Ehrenfels que el fundamento de los valores pueda encontrarse en el sentimiento de placer o agrado, sino que hay que buscarlo en el apetito, en el deseo. Son valiosas las cosas que deseamos o apetecemos y porque las deseamos y apetecemos.

El traslado del fundamento de los valores del agrado al deseo no implica, por supuesto, una modificación sustancial de la tesis subjetivista, pero permite a Meinong hacer algunas objeciones que obligarán a su colega a reajustar la doctrina. En efecto, sostiene Meinong que el valor de un objeto no puede depender de que se lo desee o apetezca, puesto que se desea lo que no se posee, y valoramos, en cambio, las cosas existentes, que ya poseemos, como el cuadro que tenemos en nuestra sala, la riqueza que hemos acumulado a lo largo de nuestra vida, etcétera.

Ante tal objeción, Ehrenfels admite la necesidad de reexaminar su teoría, pero sin renunciar al fundamento último. Valoramos ciertas cosas existentes porque pensamos que de no existir o de no poseerlas, las desearíamos, replica Ehrenfels. Esta modificación le permite proponer una nueva definición: el valor es una relación entre un sujeto y un objeto que, debido a una representación fuerte y completa del ser del objeto determina en nosotros, dentro de la escala de nuestros sentimientos de placer y dolor, un estado emotivo más intenso que la representación del no ser de ese mismo objeto.

Con tal definición se acerca a la teoría de Meinong, quien también está dispuesto a reconocer su

error en un proceso de aproximación mutua. Admite Meinong que valoramos también lo inexistente pero que, al valorarlo, queremos afirmar que si el objeto llegase a existir nos produciría un sentimiento de agrado. Distingue Meinong un valor actual y un valor potencial. El primero es el que tiene el objeto presente que provoca mi agrado, y el segundo es el que posee ese mismo objeto cuando está ausente. El valor de un objeto —escribe Meinong— consiste en la capacidad para determinar el sentimiento del sujeto, no sólo por la existencia del objeto, sino también por su no existencia. Admite que existe una lucha de motivos dentro de la conciencia y se acerca así a Ehrenfels, puesto que el valor consistiría en la capacidad que tiene un objeto de ser apetecido en esa lucha de motivos. No renuncia Meinong con esto a su tesis básica que ve en el sentimiento de agrado el fundamento último del valor.

El eco último de la polémica se encuentra en el apéndice al segundo tomo de la obra de Ehrenfels, antes citada, *System der Werttheorie* (1898), donde define al valor como la relación, falsamente objetivada por el idioma, entre un objeto y la disposición de apetencia de un sujeto, según la cual sería apetecido por el sujeto tan pronto como éste perdiera la certidumbre de la existencia de aquél.

Así termina la polémica entre estos dos famosos filósofos austriacos.[8] Con el comienzo del siglo actual, el interés de uno y otro se orienta por caminos muy distintos. Mientras que Ehrenfels abandona el campo de la axiología para dedicarse a

[8] Sobre esta polémica puede consultarse, en castellano, la obra de Francesco Orestano, *Los valores humanos* (Buenos Aires, Argos, 1947), parte I

investigaciones psicológicas al pasar a la Universidad alemana de Praga, que le da justificada fama como iniciador de la psicología de la *Gestalt,* Meinong continúa sus investigaciones axiológicas que, bajo la influencia de su famosa teoría de los objetos, rematan en la posición opuesta a la del subjetivismo inicial.

3. El subjetivismo axiológico en el siglo xx

La "conversión" de Meinong al objetivismo pareció a muchos un símbolo del recto camino que debía emprender la axiología. Se consideró que el psicologismo —y el empirismo que lo sostenía— pertenecía a la historia de la filosofía y era imposible resucitar lo que ésta sepultó. La famosa refutación al psicologismo, que hizo Husserl en el vol. I de las *Investigaciones lógicas,* constituyó en el mundo germánico la partida de defunción no sólo del psicologismo, sino de toda forma de empirismo. Se iniciaba la nueva era de la verdad absoluta donde los relativismos no tenían cabida. Al fin se había hecho pie en la roca viva —gracias a la fenomenología— y el sólido edificio de la filosofía comenzaba a construirse sobre base segura.

La doctrina axiológica de Scheler, que examinaremos en el capítulo siguiente, partía de este supuesto que fue indiscutido en Alemania en el primer cuarto de siglo. Esa seguridad la trasmitió a Iberoamérica la *Revista de Occidente* y, en el orden de los valores, el propio Ortega y Gasset, quien llegó a escribir las siguientes palabras que se tomaron como verdad indiscutida: "Lo irreal —un número, un triángulo, un concepto, un valor— son naturalezas *transparentes.* Las vemos de una

vez en su integridad. Meditaciones sucesivas nos proporcionarán nociones más minuciosas de ellas, pero desde la primera visión nos entregaron entera su estructura [. . .] De aquí que la matemática sea una ciencia *a priori* de verdades absolutas. Pues bien, la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática."[9]

El subjetivismo se convirtió muy pronto, en nuestro medio, en la doctrina de los principiantes;[10] y no hubo manual o diccionario de filosofía que no hablara de la objetividad como una nota de los valores admitida sin reparo por la axiología contemporánea.[11]

Del mismo modo como el espíritu humano tiene una gran capacidad para reaccionar frente a las

[9] Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI (Revista de Occidente, 1947), p. 333.

[10] En 1937 afirmó M. García Morente en Tucumán que la objetividad de los valores constituía el "puente de burro" de los principiantes: quien no la entendía no podía estudiar filosofía.

[11] No todos se inclinaron, desde luego, ante la autoridad de Ortega y Gasset y de los gruesos volúmenes de sabor germánico que difundía la *Revista de Occidente.* Alejandro Korn, por ejemplo, escribió en 1930 en su *Axiología:* "En la filosofía contemporánea se manifiesta cierta tendencia a distinguir entre valores relativos y absolutos y aun a reducir la axiología al examen de los valores absolutos. Con este criterio metafísico se simplifica la tarea, se ahorra el examen de la realidad empírica o se le complica con divagaciones especulativas." Antonio Caso también adopta una actitud crítica frente al objetivismo absoluto al defender el objetivismo social. Cfr. su obra *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* (México, Edic. Botas, 1933). Ver cap. v.

formas decadentes del escepticismo y el pesimismo —porque no puede desprenderse del sentido positivo, creador y fecundo que lo anima— tampoco se deja atrapar definitivamente por el dogmatismo que resuelve los problemas con afirmaciones enfáticas. El sentido creador lo salva del primer peligro; el espíritu crítico, del segundo.

Cuando el mundo de habla germánica —que había monopolizado la axiología casi por completo— descartó la tesis subjetivista, ésta reaparace con vigor creciente en el mundo de habla inglesa. No es un azar que haya resurgido justamente en ese ámbito: allí adquirieron madurez las formas radicales del individualismo político y religioso, y jamás se perdió la tradición nominalista y empirista que inician Guillermo de Ocam y Francis Bacon. Tenía razón William James cuando afirmaba que hay una línea filosófica que va de Hume al empirismo contemporáneo a través de J. S. Mill y que deja de lado a Kant, con su *a priori*, y a los grandes sistemas del idealismo postkantiano. La afirmación es cierta, al menos para el pensamiento de habla inglesa que ha mirado siempre con recelo todo pretendido conocimiento *a priori* y la existencia de entes meta-empíricos.

Es cierto que entre los primeros axiólogos norteamericanos predominaron los objetivistas; uno de los iniciadores fue Wilbur M. Urban, autor en 1909 de una importante obra titulada *Valuation, its Nature and Laws (La valoración, su naturaleza y sus leyes).*[12] No es menos cierto, sin embargo, que Urban y el objetivismo de raíz idealista sig-

[12] London-New York, MacMillan, 1909.

nificaban el trasplante de un pensamiento foráneo, justamente de origen germánico.[13]

Cuando en Gran Bretaña y Estados Unidos se produce la reacción frente a ese idealismo de raíz germánica —al iniciarse la polémica contra Fr. H. Bradley y Josiah Royce— el pensamiento de habla inglesa hace pie de nuevo en su tradición empírica. Y tan pronto se lleva el problema de los valores al terreno de la experiencia se lo pone en el camino que conduce al subjetivismo.[14]

El desarrollo de la axiología de habla inglesa no es ajeno, pues, a la evolución general de la filosofía en dicha lengua. Urban pertenecía al movimiento idealista. Las nuevas tendencias de la axiología estarán emparentadas con los dos movimientos característicos del pensamiento norteamericano contemporáneo: el realismo —en sus diversas for-

[13] La influencia germánica se debió no sólo a que las principales figuras del pensamiento filosófico de principio de siglo estudiaron en Alemania (Royce, B. P. Browne, Hocking, etcétera), sino también a la llegada de algunos filósofos alemanes. Según R. B. Perry, los norteamericanos oyeron hablar de "falores" antes que de "valores" ("they heard of 'walues' before they heard of 'values', *Realms of Value*, p. 4), debido a la pronunciación germánica de Hugo Munsterberg (1863-1916). Como profesor en la Universidad de Harvard a principios de siglo, Munsterberg fue uno de los que introdujeron los temas axiológicos en Norteamérica.

[14] No hay que dejarse engañar por las etiquetas: el subjetivismo axiológico está emparentado con el realismo gnoseológico, y no con el idealismo, como pudiera creerse. R. B. Perry, B. Russell y tantos otros filósofos de habla inglesa lo prueban claramente. El idealismo inglés y norteamericano contemporáneo fue un idealismo absoluto, a lo Hegel, y no subjetivo y empírico como en Berkeley; de ahí que haya sostenido el carácter objetivo y absoluto de los valores.

mas— y el pragmatismo. Como es sabido, ambos movimientos surgen como una reacción contra el idealismo de Royce. En Inglaterra se inicia un movimiento neo-realista —que corre parejo con el norteamericano— a partir del famoso artículo de G. E. Moore titulado "The Refutation of Idealism" ("Refutación del idealismo"), publicado en la revista *Mind*, en 1903.

En Norteamérica la reacción comienza con el artículo de William James "Does Consciousness Exist?" ("Existe la conciencia?") publicado en 1904. Otros artículos de William James y la publicación en 1910 del *Programa y Primera Plataforma de Seis Realistas*, que dio origen al movimiento denominado neo-realista, mostraron claramente que la hegemonía del idealismo comenzaba a declinar en Norteamérica.

Junto al realismo gnoseológico, los seis jóvenes[15] que propiciaron el movimiento neo-realista sostuvieron la necesidad de adoptar una actitud similar a la de los hombres de ciencia. En primer lugar, señalaron que debían aislarse los problemas y examinar uno por uno; e indicaron, además, que debía sustituirse la labor solitaria del filósofo tradicional por grupos de trabajo similar al de los científicos.[16] La actitud general del grupo era empirista y todos sus miembros vieron con simpatía el desarrollo de las nuevas formas de la psicología norteamericana.

15 W. P. Montague, R. B. Perry, E. B. Holt, W. T. Marvin, E. G. Spaulding y G. B. Pitkin.

16 Pusieron en práctica tal idea al publicar, en 1912, un volumen en colaboración titulado *The New Realism. Cooperative Studies in Philosophy.*

4. R. B. Perry y el valor como cualquier objeto de interés

Justamente uno de estos jóvenes neo-realistas —R. B. Perry— es quien elabora la primera y más perdurable doctrina subjetivista en el campo de la axiología norteamericana.

Ralph Barton Perry (1876-1957) fue discípulo de Royce y de James en la Universidad de Harvard. A los 25 años de edad, publicó un artículo refutando la tesis de su maestro idealista y pronto encontró en William James un sostén intelectual y un amigo para el resto de la vida. Una vez acallada la polémica contra el idealismo, Perry deja de lado los problemas de la gnoseología y se interesa por cuestiones éticas y axiológicas.

El mismo año (1926) que aparece en Berlín la famosa *Ethik* de Nicolai Hartmann, expresión de la doctrina extrema del objetivismo axiológico, Perry publica su *General Theory of Value*, en la que propone una interpretación subjetivista que todavía goza de enorme prestigio en Norteamérica.[17]

[17] Además de los dos gruesos volúmenes dedicados a la axiología, las obras más importantes de Perry son las siguientes: *The Approach to Philosophy* (1905); *The Moral Economy* (1909); *Present Philosophical Tendencies* (1912); *The Present Conflict of Ideals* (1918); *Philosophy of the Recent Past* (1926); *The Thought and Character of William James* (1935); *In the Spirit of William James* (1938); *Shall not Perish from the Earth* (1940); *Puritanism and Democracy* (1944); *Characteristically American* (1949)· *The Humanity of Man* (1956).

Su *General Theory of Value* estuvo precedida por seis artículos y un libro ya citado: *The Moral Economy*. Su primer artículo sobre axiología se publicó en 1907: "The Conception of Moral Goodness", *Philosophical Review* (1907), vol. 16, pp. 144-153. Concibe al valor, que ahí

En esta voluminosa obra sobre los valores, Perry deja de lado las teorías objetivistas y busca el origen y fundamento del valor en el sujeto que valora.

Advierte que es habitual tener una actitud a favor o en contra de los objetos. Hay cosas que deseamos y otras que rechazamos, unas nos atraen y otras nos repugnan, buscamos unas y evitamos otras. Llama *interés* a esta actitud afectivo-motora. No se debe interpretar 'interés', en el sentido de Perry, como 'curiosidad' o capacidad que pueda tener un objeto para despertar curiosidad.[18]

Establecida la relación entre el interés y el valor, caben tres posibilidades. La primera es que el

llama 'bondad' (*goodness*) como "la satisfacción del deseo". Más tarde preferirá el término 'interés' a 'deseo'. Los restantes cinco artículos son los siguientes: "The Definition of Value", *Journal of Philosophy* (1914), vol. 11, pp. 141-162; "Religious Values", *American Journal of Theology* (1915), vol. 19, pp. 1-16; "Economic Value and Moral Value", *Quarterly Journal of Economics* (1916), vol. 30, pp. 443-485; "Dewey and Urban on Value Judgements", *Journal of Philosophy* (1917), vol. 14, pp. 169-181; "The Cognitive Interest and Its Refinements", *Journal of Philosophy*, (1921), vol. 18, pp. 365-375.

Después de la publicación de la *General Theory of Value*, defendió su doctrina de las objeciones que se le formularon en los seis artículos siguientes: "A Theory of Value Defended", *Journal of Philosophy* (1931), vol. 28, pp. 449-460; "Value as an Objective Predicate", *Journal of Philosophy* (1931), vol. 28, pp. 447-484; "Value as Election and Satisfaction", *Ethics* (1931), vol. 41, pp. 429-442; "Value as Simple Value", *Journal of Philosophy* (1931), vol. 28, pp. 519-526; "Real and Apparent Value", *Philosophy* (1932), vol. 7, pp. 62-67; "Value and Its Moving Appeal", *Philosophical Review* (1932), vol. 41, pp. 337-350.

[18] Cfr. *General Theory of Value*, 2ª ed. (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950), p. 27, n. 1 y p. 115.

objeto provoque y regule nuestro interés. En tal caso el valor, al menos potencial, es anterior al interés. Parece haber, en efecto, objetos capaces de suscitar interés, como si tuvieran un poder especial de atracción. La imagen que utiliza Perry para expresar esta posibilidad es la del imán. El imán atrae las limaduras de hierro; el poder está en él. Veamos el caso de la brújula que nos permitirá descubrir algunas complicaciones. El norte es la dirección que indica la aguja, siempre que la brújula funcione bien. Hay, por consiguiente, un norte 'objetivo' que permite regular la brújula y que mantendrá sus características aunque todas las brújulas indiquen lo contrario. En otras palabras, no se determina la posición del Polo Norte por la indicación de la brújula, sino justamente al revés: la calidad de la brújula por la correcta indicación de algo que es independiente de su funcionamiento. Es el objeto el que regula el interés y no el interés quien crea el objeto. Perry rechaza esta posibilidad en el capítulo III de su obra y sostiene exactamente la posición opuesta.

En esta segunda posibilidad, es el interés el que otorga valor al objeto. Afirma que del mismo modo como cualquier cosa puede convertirse en un 'blanco' si uno apunta a él con un arma, cualquier objeto real o imaginario se torna valioso si tenemos interés en él.

La tercera posibilidad de la relación entre el interés y el objeto valioso es que éste dependa de aquél, pero que se trate de un interés específico, que reúna ciertas cualidades, esto es, sea un interés 'correcto', 'válido', 'adecuado'. Perry descarta esta posibilidad en el análisis poco convincente que realiza en el capítulo IV.

La doctrina central se encuentra en el capítulo v, donde sostiene la tesis radical de que *cualquier* interés otorga valor a *cualquier* objeto, sin que ninguno de los dos términos de la relación necesite adjetivos adicionales.

Escribe: "Lo que es objeto de interés adquiere *eo ipso* valor. Un objeto, de cualquier clase que sea, adquiere valor cuando se le presta un interés, de cualquier clase que sea."[19]

Veintiocho años más tarde, al publicar una nueva investigación sobre los valores, titulada *Realms of Value,* reitera Perry su concepción del valor como la propiedad que adquiere una cosa al ser objeto de interés. Se expresa en términos que recuerdan a los anteriores y que no pueden dar lugar a equívocos: "una cosa —cualquiera que sea— tiene valor, o es valiosa, en su sentido original y genérico, cuando es objeto de un interés, cualquiera que sea. O, lo que es objeto de interés es *ipso facto* valioso."[20] Se puede establecer, por lo tanto, la siguiente ecuación: "*x* es valioso = se ha tomado interés en *x*".[21]

En el estudio de los valores hay que descartar, por ccnsiguiente, el análisis de las cualidades que debe reunir un objeto para ser valioso y concentrar la atención en el 'interés', pues él confiere valor a cualquier objeto. De ahí que Perry dedique la mayor parte de su voluminosa obra a un detenido estudio del "interés".

Por concebir el interés como una forma afectivo-

[19] "That which is an object of interest is *eo ipso* invested with value. Any object, whatever it be, acquires value whenever any interest, whatever it be, is taken in it." *Op. cit.*, pp. 115-116.

[20] *Realms of Value. A Critique of Human Civilization* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954), p. 3.

[21] *General Theory of Value*, p. 116.

motora, adopta una posición "behaviorista" y dedica sendos capítulos al examen del interés desde el punto de vista biológico (VI) y psicológico (VII). En tres extensos capítulos (VIII-X) estudia los "modos de interés", para pasar luego a examinar la relación entre el interés y el conocimiento, y la influencia que tiene la sociedad sobre el interés (XI-XVII). Dedica los capítulos XVIII y XIX a la "génesis y mutación del interés" y el resto de la obra a la jerarquía de los valores (XX-XXII).

El interés tiene que ver —según Perry— con toda la vida afectivo-motora y no debe restringirse a su significación común. En muchas circunstancias se podrá sustituirle por deseo, voluntad, propósito. No tiene, como señalamos, el significado habitual de curiosidad o de objeto capaz de provocar curiosidad (interesante), sino que desea expresar una actitud compleja de todo ser vivo de estar a favor o contra de ciertas cosas. Comprende, por lo tanto, el deseo y la aversión, la búsqueda y el rechazo, el agrado y el desagrado; por otra parte, el interés no se refiere tan sólo al estado, sino también al acto, disposición o actitud en favor o contra de algo, sea de parte de un individuo o de un organismo social.[22]

Perry deja completamente de lado las cualidades del objeto mismo, capaces de provocar en nosotros el interés que transforma al objeto en valioso. "El silencio del desierto carece de valor hasta el momento que algún viajero errante lo encuentra desolado y aterrador; lo mismo sucede con la catarata hasta que una sensibilidad humana la encuentra sublime."[23]

[22] *Ibid.*, p. 27, espec. nota 1; y § 49. Una definición de "interés" se halla en *Realms of Values*, p. 3.

[23] *General Theory*, p. 125.

¿Por qué el viajero encuentra desolado y aterrador el desierto y sublime la catarata? ¿No será porque el desierto posee cualidades distintas a la catarata y que, en su presencia, nosotros no podemos dejar de reaccionar de un modo también distinto? Desde luego, el desierto no podría ser aterrador si no hubiera hombres capaces de aterrarse, pero de tal verdad no puede deducirse que nosotros conferimos al desierto ese carácter al aterrarnos. Las palomas podrían provocar terror a un neurótico sin que ese hecho nos permita afirmar que las palomas son aterradoras. Existe en Perry, como en muchos otros subjetivistas, una capitalización indebida en favor de la propia doctrina de los errores del objetivismo axiológico. De la justa afirmación de que algo no puede ser aterrador si no hay un sujeto que lo valore, tan sólo puede deducirse, legítimamente, que el sujeto valorante no puede ser descartado al examinar la naturaleza del valor.

Toda definición exclusivamente psicológica, por otra parte, tendrá que enfrentar las dificultades que surgen al querer *identificar* lo "bueno" con la reacción psicológica. Si tomamos al pie de la letra la definición de Perry, que afirma que una cosa cualquiera tiene valor cuando es objeto de un interés cualquiera, no podríamos tener intereses deshonestos o pecaminosos. La verdad es que los tenemos y que en el plano ético habrá que añadir al interés un calificativo de orden moral: habrá intereses malos y buenos. En tal caso, la definición psicológica sirve muy poco, pues el carácter valioso lo da el adjetivo que se agrega.

Si está ausente el adjetivo que confiere valor al objeto, parecería que se careciera de toda forma de determinación de lo "mejor", ya que éste supone

lo "bueno". Perry no comparte esta tesis e intenta determinar la escala o conmensurabilidad (*commensurability*) de los valores con criterios que tienen que ver con su interpretación de los valores mismos.

Admite la existencia de lo "mejor" y "peor", pero no cree necesario introducir ninguna otra noción adicional al interés para explicar la jerarquía. Escribe: Si "el interés es lo que confiere valor a un objeto, debe ser el interés el que confiera el mayor grado de valor. Este principio tiene validez, cualquiera que sea la definición genérica del valor. Si lo bueno equivale al placer y lo malo al dolor, lo mejor corresponde a mayor placer y lo peor a mayor dolor".[24]

Enuncia tres criterios: intensidad, preferencia y amplitud.[25] Un objeto —el vino, por ejemplo— es mejor que otro objeto —el agua— si el interés en el vino es más intenso que el interés en el agua, si el vino es preferido al agua y si el interés por el vino es más amplio que el interés que se tenga por el agua.[26]

[24] *Ibid.*, pp. 599-600.

[25] Tales criterios corresponden a las magnitudes intensivas, distensivas y extensivas, señaladas por W. E. Johnson en su *Logic*, parte II, cap. VII, como lo reconoce el propio Perry. Cfr. *General Theory*, p. 615, n. 37.

[26] *Ibid.*, p. 616. No incluimos la 'corrección' (*correctness*) como criterio de jerarquía, a pesar de que Perry habla de "cuatro nociones" porque luego la excluye: "Juzgar que un interés es correcto o incorrecto, no implica afirmar que el interés sea mayor o menor y, por lo tanto, que el objeto sea mejor o peor. Por el contrario, al juzgar un interés en términos de intensidad, preferencia y amplitud, introducimos comparaciones de magnitud, tanto en el interés como en el valor que el interés confiere al objeto." *Ibid.*, p. 612.

La jerarquía que propone Perry es de tipo cuantitativo. Cree que las nociones de 'mejor' y 'peor', 'alto' y 'bajo', 'superior' e 'inferior' implican 'más' y 'menos'. Esto es, que la noción de cantidad se halla implícita cuando comparamos valores.[27] Si bien aclara que no es cuestión de restar y sumar, luego trata los valores e intereses correspondientes como cantidades conmensurables.

Veamos el significado de los tres criterios que propone. El primero, como vimos, es el de *intensidad* (*intensity*). Nuestro interés en un objeto —el agua para un sediento, por ejemplo— varía por diversas circunstancias. Al aumento del interés corresponde un mayor valor del objeto. Ahora bien, el sediento puede satisfacer su sed con distintos tipos de líquido: agua, naranjada o cerveza. Nos encontramos frente a un caso de *preferencia* (*preference*), que es el segundo criterio que propone.

Perry distingue la preferencia de la escala de intensidades. Señala en primer lugar que los puntos mínimos no coinciden. El punto mínimo de la intensidad es aquel en que surge el interés, se quiebra la apatía o indiferencia. En cambio, cuando hablamos del interés en el caso de la preferencia, quiere decir que prefiere tomar naranjada si la opción es entre agua o naranjada, porque no hay cerveza.

Veamos el tercer criterio: *amplitud* (*inclusiveness*) del interés. El sediento del ejemplo anterior tiene interés en el agua no sólo para satisfacer su sed, sino también para lavarse. Estos dos intereses son distintos e independientes. Cuando disminuye la intensidad de la sed, no decrece el interés en lavarse, ni disminuye, por consiguiente, el valor del

[27] *Ibid.*, p. 626.

agua. Como los dos intereses que confieren valor son independientes, un objeto como el agua, que tiene valor porque interesa como bebida, puede adquirir un valor adicional si también se la desea para lavarse. Una cantidad de agua que se desea para beber *y* lavarse es *mejor* que la misma cantidad de agua si sólo se la desea para beber *o* lavarse. No en el sentido de que sea preferida o que el interés sea más intenso, sino en el sentido de que es más amplio; el agua, cargada de este doble interés, satisface más deseos que otro líquido que sólo sirva para beber. El doble interés otorga al objeto mayor valor que cualquiera de los dos intereses tomados por separado. La amplitud no requiere que se trate del mismo sujeto o que el objeto sea el mismo. Este principio explica por qué un objeto de interés común es superior a un objeto que sólo satisface un interés individual.

Sostiene Perry que los tres principios han sido reconocidos tanto por la filosofía como por el sentido común. La escuela hedonista subrayó el principio de intensidad; el "humanismo" el de la preferencia porque presta atención a la calidad del interés; y el "rigorismo moral", el de la amplitud, porque otorga mayor valor al grupo que a los miembros y a la humanidad que a los grupos aislados. Agreguemos por nuestra parte que el sentido común parece también usar estos criterios. Adjudica mayor valor al objeto que desea más intensamente o que prefiere. A su vez, entre dos objetos de interés, cree que tiene más valor aquel que satisfaga un interés adicional.

Estos tres criterios o principios son independientes, según Perry, en el sentido de que no pueden ser reducidos unos a otros. La intensidad no se da

en función de la preferencia, ni la preferencia de la intensidad. Un interés más amplio puede ser más o menos intenso que un interés menos amplio.[28] La intensidad hace posible la comparación de las diversas fases de un mismo interés en el mismo objeto. La preferencia, en cambio, implica la comparación de distintos objetos de un mismo interés; mientras que la amplitud permite comparar los objetos de un interés con los objetos de otro sin introducir un tercer interés.[29]

Los tres criterios empleados para determinar 'lo mejor' se aplican igualmente para 'lo peor'. Éste dependerá de la magnitud del interés negativo. Así, un objeto es peor que otro cuando el interés negativo es más intenso. A su vez, *b* es peor que *a* cuando un interés prefiere no-*b* a no-*a*. Aclara Perry con razón que no es lo mismo decir que la persona prefiere *a* a *b*, pues quien desea un dolor menor no desea ningún dolor; obligado a optar, prefiere la ausencia del dolor mayor al menor.

En cuanto a la amplitud, *b* es peor que *a* cuando el interés negativo en *b* es más amplio que el interés negativo en *a*. Un objeto que es aborrecido por Pedro *y* Juan es peor, en igualdad de condiciones, que un objeto que solamente es aborrecido por Pedro *o* por Juan. El enemigo de la sociedad es peor que el enemigo de cualquiera de sus miembros.[30]

El uso de los tres criterios parece sencillo, pero un examen más a fondo revelará las complicaciones, en especial cuando los criterios entran en conflicto. Si bien dejamos para el capítulo v las críticas que

[28] *Ibid.*, pp. 616-619.
[29] *Ibid.*, p. 658.
[30] *Ibid.*, p. 620.

deseamos formular tanto a los criterios como a la doctrina que los sostiene, es conveniente exponer ahora con mayor detalle el significado y alcance de estos principios tal cual los entiende Perry.

Comencemos de nuevo por la 'intensidad'. Perry es muy vago al intentar determinar cuándo un interés es más intenso que otro. Señala con razón que por haber adoptado una interpretación motora del interés y desinterés, debiera emplearla igualmente para medir la intensidad del interés por sus manifestaciones físicas. Fácil le resulta, sin embargo, mostrar que no hay una relación fija entre el grado de interés y la acción. No se puede medir el temor de una persona por la velocidad de su huida. El interés del cazador, cuando está al acecho de la presa, lo lleva a la inmovilidad. Cuando Perry intenta señalar un criterio positivo, afirma que el interés puede medirse por el grado de dominio que tiene sobre el cuerpo. Un nivel bajo de intensidad puede ser el resultado de una reducción de la actividad interesada del organismo total o una división del interés. Ocurre como en la atención: perdemos la concentración en un asunto cuando otro reclama nuestra atención. Un interés intenso tiende a la inhibición de todos los otros posibles intereses. Un interés más fuerte se sobrepone a uno más débil en el dominio del mecanismo corporal. La intensidad depende, por lo tanto, del grado de dominio sobre la totalidad del organismo.[31]

Como vimos, la intensidad permite comparar diversos momentos de un mismo interés sobre un mismo objeto. La preferencia, en cambio, implica

[31] *Ibid.*, pp. 626-632.

comparar distintos objetos de un mismo interés y nos permite determinar cuál de ellos es el mejor, que equivale al preferido. No se trata de que un interés inhiba al otro, ya que en tal caso no hay un acto de preferencia, pues queda en pie un solo interés. Para que haya real preferencia debe haber intereses encontrados. El interés escoge entre los objetos que se le presentan como interesantes. La preferencia puede darse entre objetos de un mismo tipo —dos objetos placenteros, por ejemplo— o de diverso orden: se puede preferir el prestigio al placer.

La característica de la preferencia es que ordena los objetos del interés comparativamente entre sí y en forma tal que no puede reducirse ni a la intensidad ni a la amplitud de interés. Es decir, el orden de preferencia tiene sus propias características. La preferencia es 'transitiva' y 'asimétrica'. Si se prefiere *b* a *a* y *c* a *b*, se preferirá *c* a *a*. Es asimétrica porque si se prefiere *b* a *a*, no se preferirá *a* a *b*.[32]

Si hay dos criterios para determinar la superioridad de un valor sobre otro y ambos criterios son independientes, surge la primera dificultad cuando entran en conflicto. Si la preferencia es similar, prevalece el objeto que ofrece una mayor intensidad del interés. Lo mismo ocurre en el caso inverso: a igualdad de intensidad prevalece la preferencia. Pero cuando intentamos comparar dos objetos que difieren tanto en intensidad como en preferencia, enfrentamos una "dificultad prohibitiva", según las palabras de Perry. Lo grave, a nuestro entender, es que éste es el caso más frecuente.

Para resolver el problema examina la posibilidad

[32] *Ibid.*, pp. 633-642.

de construir una escala bidimensional: el orden vertical representa el grado de preferencia y el horizontal el de intensidad. A mayor área, mayor valor.

Advierte, sin embargo, que tal procedimiento funciona sólo si las magnitudes son de tipo extensivo y pueden ser divididas en unidades iguales. Pero las magnitudes de intensidad y preferencia no reúnen estas condiciones. Perry se decide, un tanto arbitrariamente, por la preferencia. La razón más aceptable que ofrece es que al aumentar la intensidad del interés se tiende a inhibir cualquier otro interés y eliminar así la preferencia, mientras que ésta no interfiere con el aumento de la intensidad del interés. Rechaza intentos como el de Ehrenfels, de identificar la intensidad y la preferencia o explicar la preferencia en términos de intensidad relativa.[33]

Pasemos al tercer criterio: la amplitud del interés. Este criterio se basa en el hecho de que al interés en un objeto se puede agregar otro interés; al sobreponerse el nuevo interés aumenta el valor del objeto. La medición del valor de un objeto por la duración del interés puede incluirse también bajo este mismo principio. Si el interés en un objeto es más duradero que en otro, manteniéndose similares las demás condiciones, significa que el primer objeto es más valioso. El principio se aplica solamente a intereses o conjunto de intereses que tienen una relación de todo a parte. El todo es mayor que la parte porque la contiene, con prescindencia de la magnitud de ambos. No se puede aplicar cuando los intereses son excluyentes.

[33] *Ibid.*, pp. 642-644 y 653.

Lo que interesa a Juan y a Pedro tiene más valor que aquello que interesa sólo a uno de ellos. Del mismo modo, lo que disgusta a Juan y a Pedro es peor que lo que repugna a uno de ellos. El problema surge cuando hay que decidir entre un objeto que interesa a Juan y disgusta a Pedro, y otro que interesa a Pedro y disgusta a Juan. Perry renuncia a una solución y afirma que "es imposible, por la misma razón, decidir por el método de la amplitud entre dos objetos de intereses en conflicto".[34] Nos encontramos de nuevo en un callejón sin salida.

La dificultad aumenta cuando comparamos la intensidad con la amplitud. ¿Puede una gran intensidad compensar una amplitud restringida o una gran amplitud una escasa intensidad de interés?

Las mismas razones expuestas por Perry en el caso de la intensidad y la preferencia tienen validez aquí, pues las unidades no son comparables. La limitación se mantiene. Si dos intereses de la misma amplitud difieren en intensidad, será más valioso el objeto de mayor interés; y si la intensidad del interés es igual, cuanto más amplio mejor. Cuando ambos difieren no hay posibilidad de medición por falta de una unidad común.

Comparemos ahora la amplitud del interés con la preferencia. Perry señala con razón que tampoco podemos comparar objetos que gocen de distinta amplitud y preferencia por falta de una unidad de medida. Si se coincide en la preferencia, a mayor amplitud tanto mejor. Las dificultades surgen del establecimiento de dos criterios distintos y no jerarquizados, y que utilizan unidades de medida

[34] *Ibid.*, p. 646.

que son distintas. Si estableciéramos, por ejemplo, que un objeto es más valioso si es más pesado y luego que es más valioso si es más grande, no sabríamos cómo resolver el caso de un objeto que sea más grande y más liviano y otro que sea más pequeño y más pesado. En este ejemplo, que ponemos para aclarar la cuestión, cabe la reducción convencional de gramos y centímetros cúbicos a una unidad común convencional de medida, pero ello es imposible cuando se trata de la intensidad, la preferencia y la amplitud. Tiene que haber coincidencia en uno de los aspectos para poder usar el otro criterio como medida. Si *a* es mejor que *b* porque es preferida y *b* mejor que *a* porque acumula mayores intereses, Perry no nos ofrece un criterio para determinar cuál de las dos es mejor aplicando los dos criterios, si bien se decide por la amplitud, debido a una razón similar y discutible usada en el conflicto entre preferencia e intensidad. Es el siguiente: "el principio de la amplitud requiere que se armonicen los intereses. El ejercicio previo de la preferencia tiende a impedir esta reconciliación, mientras que la reconciliación permite el ejercicio de la preferencia".[35]

La dificultad aumenta cuando el conflicto no se produce entre dos sino entre tres criterios. Se decidirá, en última instancia, por la amplitud, pero no deja de advertir las dificultades debido a la carencia de una unidad común de medida. Anota: "nos vemos obligados a concluir, por lo tanto, que el problema de la magnitud comparativa de dos intereses en conflicto de igual intensidad es insoluble y que es imposible juzgar que un objeto sea

[35] *Ibid.*, p. 653.

mejor o peor que el otro. A la pregunta, ¿es mejor, absoluta u objetivamente que este interés prevalezca a expensas de aquél o aquél a expensas de éste?, no puede dársele una respuesta en términos estrictos".[36]

Como señalamos, si hay conflicto entre los tres criterios, Perry se decide por la amplitud. Veamos las razones. Como cree que el único modo de que todos los intereses sean conmensurables, es que se reúnan en un sistema armónico bajo un orden universal de preferencia, concluye que la amplitud es el mejor criterio. He aquí una de las razones. Las diferencias de intensidad del interés tienen sentido sólo en relación con un interés particular en un objeto particular. A su vez, la preferencia establece un orden entre los objetos relativos a un determinado interés. La amplitud, en cambio, no es relativa ni a los intereses ni a los objetos; admite la comparación de objetos de otro interés sin introducir un tercer interés. Es, por lo tanto, el único criterio que permite reunir todos los intereses en un sistema que ofrezca el máximo en los tres sentidos o en la totalidad.[37]

Si la 'amplitud' implica acumulación de intereses, se nos ocurre preguntar: ¿Tienen todos los intereses el mismo peso sean 'mezquinos' y 'viles' o 'nobles' y 'generosos'? Los intereses que se acumulan, por razones arbitrarias o por maldad, en un objeto inservible o repudiable, ¿lo tornan más valioso que el objeto de un interés único pero intenso y no egoísta? Parecería que hubiera intereses de diverso tipo y que la 'conmensurabilidad' es impo-

[36] *Ibid.*, p. 654.
[37] *Ibid.*, p. 658.

sible debido a que la *calidad* de los intereses es distinta.

5. El empirismo lógico y las nuevas formas del subjetivismo

Con el empirismo lógico se inicia una posición realmente nueva en la filosofía contemporánea. Que sea nueva no quiere decir que sea verdadera. Es síntoma de falta de madurez cultural tomar por verdadera —o más próxima a la verdad— la última obra publicada. El progreso en filosofía es muy distinto al de las ciencias; no tiene, desde luego, un sentido lineal ascendente.

Señalamos la novedad de este movimiento filosófico con el propósito de poner al lector en guardia frente a posibles confusiones. Es cierto que la tesis del empirismo lógico puede considerarse como una expresión del subjetivismo —y por tal razón la incluimos en este capítulo—, pero este subjetivismo no coincide con el anterior y se arriba a él por una vía que las formas anteriores no habían contemplado.

Acostúmbrase a tomar como punto de partida del empirismo lógico la obra de Ludwig Wittgenstein *Tractatus Logico-philosophicus*, publicada por primera vez en 1921 en los *Annalen der Naturphilosophie* de Oswald. Como sucede en todos los movimientos filosóficos, pueden encontrarse precursores o antecedentes en el pensamiento anterior. En general, todos los filósofos que han tenido una actitud antimetafísica podrían figurar en la lista de precursores. En la Antigüedad, los sofistas y los epicúreos han sido expresamente mencionados por representantes del empirismo lógico, en la Edad Media los

nominalistas, y en la época moderna Otto Neurath da tres listas correspondientes a Inglaterra, Francia y Alemania.[38]

Como el empirismo lógico tiene varias direcciones y se ha interesado en distintos problemas, los antecedentes varían en cada caso. No hay que confundir, por otra parte, los antecedentes con los movimientos contemporáneos similares. El pragmatismo, instrumentalismo, operacionalismo y la escuela analista tienen muchos puntos de contacto con el empirismo lógico pero no constituyen, por cierto, un antecedente.

Cualesquiera que sean los antecedentes, parece correcto tomar la obra de Wittgenstein como punto convencional de partida, pues es su primera expresión escrita y la que difundió en el mundo entero algunas de sus tesis principales.[39]

El núcleo inicial del empirismo lógico, sin embargo, lo constituye el llamado Círculo de Viena (*Wiener Kreis*), que se forma alrededor de un seminario dirigido por Moritz Schlick, en 1923. En 1925 el núcleo estaba claramente constituido y al año siguiente el movimiento adquiere nuevo impulso al ser llamado Rudolf Carnap a la Universidad

[38] Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Bentham, J. S. Mill y Spencer, en Inglaterra: Descartes, Bayle, D'Alembert, Saint-Simon, Comte y Poincaré, en Francia; Leibniz, Bolzano y Mach, en Alemania. Otto Neurath, *Le Développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique* (Paris, Herman & Cie., 1935).

[39] Recuérdese que un año después de su aparición en los *Annalen*, se publicó en forma de libro el texto original alemán acompañado de su traducción al inglés (London, Routledge & Kegan Paul, 1922). La acogida que le dispensaron Russell y otras figuras prestigiosas de la filosofía inglesa aseguraron gran difusión al *Tractatus*.

de Viena. Muy pronto la obra de Carnap *Der logische Aufbau der Welt* (Berlín, 1928), y en particular su teoría sobre la constitución de los conceptos empíricos y el *Tractatus de Wittgenstein* constituyen los temas centrales de discusión del Círculo.[40]

La labor de este grupo inicial adquiere significación internacional al publicarse, en 1929, su programa de ideas bajo el título de *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*. La unificación de la ciencia *(Einheitswissenschaft)* constituyó uno de los primeros móviles del grupo. El procedimiento para lograr la unificación de las ciencias, tanto físicas como sociales o culturales, incluyendo la propia filosofía, debía ser el método lógico del análisis tal cual había sido iniciado por Peano, Frege, Whitehead y Russell. Dicho método permitiría eliminar los problemas metafísicos y todas las afirmaciones que carecieran de significación, y serviría para aclarar los conceptos y las proposiciones de las ciencias empíricas al mostrar su contenido observable en forma inmediata *(das Gegebene)*.

El análisis lógico permite, por lo tanto, determinar el significado de las proposiciones empíricas, reduciéndolas a proposiciones simples sobre lo dado empíricamente en forma inmediata. Además de las proposiciones empíricas existen las proposiciones llamadas metafísicas, que carecen completamente

[40] Sobre la iniciación y desarrollo del empirismo lógico, véanse H. Feigl, "Logical Empiricism" en *Twentieth Century Philosophy*, ed. por D. D. Runes (New York, Philosophical Library, 1947); Joergen Joergensen, *The Development of Logical Empiricism* (The University of Chicago Press, 1951); y Otto Neurath, *Le Développement du Cercle de Vienne, et l'avenir de l'empirisme logique* (Paris, Hermann & Cie., 1935).

de sentido. Tales proposiciones no afirman nada y no pueden, por consiguiente, ser declaradas verdaderas o falsas. Son tan sólo la expresión de un estado emocional; pertenecen más bien al arte y carecen de todo contenido teórico o cognoscitivo.[41]

Esta doctrina inicial del Círculo de Viena se mantendrá en líneas generales en el desenvolvimiento ulterior del empirismo lógico y se extenderá de la metafísica a la teoría de los valores.

El análisis lógico del lenguaje condujo fácilmente al problema de la significación, y una nueva disciplina filosófica surgió vigorosa de manos de los empiristas lógicos: la semántica. El problema axiológico pudo muy pronto reducirse al examen del significado de términos como 'bueno', 'bello', 'justo' y otros de importancia semejante en el mundo de los valores.

En verdad, dos hombres que no pertenecen al empirismo lógico se habían anticipado a realizar un análisis semejante y habían llegado a conclusiones similares a las de aquel movimiento. C. K. Ogden e I. A. Richards en la obra escrita en común titulada *El significado del significado*[42] plantearon, en 1923, la necesidad del análisis de la significación de las palabras y la relación del lenguaje con el pensamiento. Estos hombres, que no son filósofos, sino lingüistas, denunciaron, a través del análisis semántico, la existencia de numerosos seudoproblemas filosóficos. Muchos de estos problemas se deben a la ambigüedad de palabras fundamen-

[41] Cfr. *Wissenschaftliche Weltauffassung*, pp. 16-17.

[42] *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism* (London, Routledge & Kegan Paul, 1923).

tales en la filosofía clásica, como sustancia, existencia, etcétera.

Hay dos términos que representan tradicionalmente los conceptos básicos de la ética y de la estética: el bien y la belleza. Se trata, por otra parte, de dos valores fundamentales. De modo que el análisis que hacen Ogden y Richards de estos términos nos revela una actitud axiológica.

Veamos la interpretación de la palabra *bueno* (*good*). Escriben: "Se dice que este concepto constituye el objeto de estudio de la ética. Sugerimos que este peculiar uso ético de la palabra 'bueno' tiene un carácter puramente emotivo. Cuando se la utiliza así, tal palabra no representa nada y no tiene ninguna función simbólica. Por ejemplo, cuando la usamos en la oración '*Esto* es bueno', nos referimos tan sólo a *esto*, y el agregado de 'es bueno' no modifica en nada nuestra referencia. En cambio, cuando afirmamos '*esto* es rojo' el agregado 'es rojo' simboliza una extensión de nuestra referencia, esto es, a otra cosa roja. Pero 'es bueno' no tiene ninguna función *simbólica* semejante; sirve tan sólo como un signo emotivo que expresa nuestra actitud hacia *esto*".[43]

Una actitud semejante, como veremos más adelante, adoptarán varios representantes del empirismo lógico. Estos hombres creen, sencillamente, que no decimos nada cuando usamos estas palabras que han sido y son fundamentales en nuestro vocabulario diario y filosófico. No decimos nada del objeto, acto o persona al cual adjudicamos la pro-

[43] *The Meaning of Meaning* (3ª ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1930), p. 125. Ver trad. cast. de la décima ed. inglesa: *El significado del significado* (Buenos Aires, Paidos, 1954), p. 143.

piedad de ser "bueno", sino que expresamos tan sólo nuestro propio estado emotivo.

Esta doctrina va más allá de las habituales concepciones subjetivistas. No conferimos nosotros valor a un objeto con nuestro agrado, deseo o interés —como sostienen los subjetivistas que hemos examinado—, sino que cometemos el error de creer que estamos hablando de un objeto cuando, en verdad, estamos expresando un estado anímico.

No se trata, por cierto, de una actitud de estos pensadores frente a la ética. Interpretación semejante hacen de la palabra 'belleza' *(beauty)*.[44]

En otra obra,[45] Richards sostiene una teoría axiológica distinta y de franca orientación subjetivista. "Algo es valioso —escribe— si satisface una apetencia, sin que tal satisfacción implique la frustración de una apetencia igual o más importante".[46] Le resulta muy complicado, desde luego, establecer un criterio adecuado para determinar el grado de importancia de una apetencia.[47] Por otra parte, la doctrina está apoyada en una psicología que no cumple con las exigencias que él mismo se ha impuesto como fundamento de toda su teoría.

Charles L. Stevenson, quizás con el deseo de eliminar las dificultades que se derivan de la determinación del concepto de 'importante', interpreta la doctrina de Richards en un sentido cuantitativo. Escribe: "*x* es valioso" tiene el mismo significado que "*x* satisfará más apetencias que las que frus-

[44] Cfr. *The Meaning of Meaning*, pp. 146-147.

[45] *Principles of Literary Criticism* (New York, Harcourt, Brace & Co., 1924).

[46] Richards, *op. cit.*, p. 48.

[47] Cfr. *ibid.*, p. 51.

tra".[48] La corrección no parece aceptable, pues la importancia de una apetencia, y con ella su carácter valioso, no siempre depende de la cantidad, sino de la calidad o tipo de apetencia. En cualquier caso, como las apetencias varían con los sujetos, la naturaleza valiosa de los objetos variará de un individuo a otro.

6. Rudolf Carnap

Debido a los trabajos realizados, primero en Europa y luego en Norteamérica, y a la influencia personal ejercida en las Universidades de Viena, Praga, Chicago y California, Rudolf Carnap (1841-1970), es hoy la cabeza principal del empirismo lógico.

No es nuestro propósito, por cierto, examinar la contribución de Carnap al desarrollo del empirismo lógico o realizar un examen de sus diversas doctrinas. Baste recordar sus trabajos principales, antes de ir al problema concreto que nos interesa.

Carnap fue llamado a la Universidad de Viena en 1926, cuando el empirismo lógico daba sus primeros pasos guiados por Schlik.[49] Dos años después publicó su importante obra titulada *Der logische Aufbau der Welt (La construcción lógica del mundo),* en la que desarrolla su teoría de la constitución empírica de los conceptos que dio

[48] Cfr. su obra *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944), p. 9.

[49] Fue profesor en Viena (1926-1931), Universidad Alemana de Praga (1931-1935), Universidad de Chicago (1936-1945). Al fallecer Hans Reichenbach en 1953, Carnap ocupó su lugar al año siguiente en la Universidad de California, Los Angeles, donde murió.

gran impulso al Círculo de Viena. Su obra principal, publicada en Europa, es la que apareció en 1934 con el título de *Logische Syntax der Sprache*, que dos años después se publicó en inglés, con algunos agregados, bajo el título de *The Logical Syntax of Language*.[50]

La expansión del hitlerismo en Europa obligó a Carnap, Reichenbach y otros miembros destacados del empirismo lógico a abandonar el continente europeo y establecerse en Norteamérica, donde muy pronto continuaron sus investigaciones.[51]

Además de su labor docente en diversas universidades norteamericanas, Carnap contribuyó al desarrollo del empirismo lógico con varios artículos

[50] Una exposición más sencilla de la teoría expuesta en esta obra se encuentra en su trabajo titulado *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*, publicado en 1934 y que constituye el tercer volumen de la colección "Einheitswissenschaft"; y en sus tres conferencias de la Universidad de Londres en octubre de 1934, que se publicaron un año después con el nombre de *Philosophy and Logical Syntax*.

[51] *The Journal of United Science* continuó bajo la dirección de Carnap y Reichenbach la labor iniciada en 1930 por la revista *Erkenntnis*. En 1938 se iniciaron dos series de publicaciones. Una titulada *Library of Unified Science Series* y otra con el título de *International Encyclopedia of Unified Science*. El Congreso de Harvard, realizado en 1939, y los trabajos de los representantes del empirismo lógico demuestran la continuidad de la labor. Una década después de la llegada de Carnap a Norteamérica, el empirismo lógico había penetrado a tal punto en el pensamiento norteamericano que constituía la dirección más pujante de la filosofía en el Norte. Hace unos pocos años el empirismo lógico derivó hacia la filosofía analítica. En Hispanoamérica, su influencia inicial también fue reemplazada por la filosofía analítica. Lo mismo que en Europa, este movimiento se inició entre hombres dedicados a la matemática y la física.

y cinco obras fundamentales: *Foundations of Logic and Mathematics* (1939); *Introduction to Semantics* (1942); *Formalization of Logic* (1943); *Meaning and Necessity* (1947) y *Logical Foundations of Probability* (1950). En los últimos veinte años su interés se centró en problemas de inducción y probabilidad.

En sus obras *Logische Syntax der Sprache* y en *Philosophy and Logical Syntax* examina Carnap el problema de la ética y, con tal motivo, enuncia su tesis sobre la axiología.

Para Carnap, los juicios de valor son formas disfrazadas de normas o imperativos. Entre el juicio de valor 'matar es malo' y el imperativo 'no mates' no hay ninguna diferencia de contenido, sino tan sólo de formulación. Ahora bien, la norma no afirma nada, sino que ordena o expresa un deseo; igual cosa le sucede, por lo tanto, al juicio de valor correspondiente. En ambos casos se trata de la expresión de un deseo. La forma gramatical del juicio de valor es lo que ha engañado a muchos, quienes, al creer que se trataba de una afirmación, buscaban argumentos para probar su verdad o falsedad. Pero el juicio de valor no afirma nada y, por consiguiente, no puede ser ni verdadero ni falso. En el lenguaje tradicional del empirismo lógico, tal juicio no es verificable y carece, por lo tanto, de significado.[52] Mal podría constituirse una

[52] En carta dirigida a Ray Lepley, aclara Carnap que se refiere al significado cognoscitivo y que niega tal significado a las afirmaciones sobre valores absolutos. No adopta semejante actitud cuando se trata de las probables consecuencias que pudieran tener determinados actos. Escribe: "Llamar buena o mala a una determinada clase de conducta puede significar lo mismo que si se dijera que es un

ciencia filosófica, como la axiología, con juicios que no son ni verdaderos ni falsos, esto es, que no afirman nada, sino que expresan una emoción.

Carnap no niega, según sus palabras, la posibilidad y la importancia de una investigación científica sobre los juicios de valor y los actos de valoración. Por ser actos de individuos concretos, tales hechos pueden ser objeto de investigación empírica. Los historiadores, psicólogos y sociólogos pueden analizar y dar explicaciones causales de dichos actos; cualquier estudio de esta naturaleza tiene carácter empírico y, por lo tanto, es legítimo.

7. La teoría emotiva

Una concepción cercana a la del empirismo lógico sostiene el filósofo inglés Alfred J. Ayer, actualmente en la Universidad de Oxford. Coincide con el empirismo lógico al afirmar que los llamados juicios de valor, y en particular los juicios estéti-

modo adecuado o inadecuado para lograr un determinado fin. Por ejemplo, 'matar es malo' puede querer decir lo mismo que 'matar no es un modo adecuado para promover la vida armoniosa de la comunidad'. Si se basa en una interpretación de esta naturaleza, es decir, si se habla en términos de función instrumental o de intereses humanos, o algo semejante, un juicio de valor tiene, por cierto, contenido fáctico, cognoscitivo." Y agrega: "Como la palabra 'significado' se usa a menudo en un sentido amplio, deseo subrayar que la clase de significado que niego a los juicios sobre valores absolutos es tan sólo el significado cognoscitivo. Tales juicios tienen, por cierto, significación expresiva, especialmente emotiva y de incitación; este hecho es de gran importancia por sus consecuencias sociales." Cfr. R. Lepley, *Verifiability of Value* (New York, Columbia University Press, 1944), pp. 137-138, nota 14.

cos, no son ni verdaderos ni falsos porque no afirman nada, sino que expresan los sentimientos de quien enuncia el juicio.[53]

No debe confundirse la concepción de Ayer con el conjunto de doctrinas subjetivistas tradicionales. La diferencia puede mostrarse claramente echando mano a su distinción entre *expresar* un sentimiento y *afirmar* que se tiene un determinado sentimiento.

La confusión entre 'afirmar' y 'expresar' un determinado estado de ánimo se debe a que, frecuentemente, la afirmación de que se tiene ese estado es un modo de expresión del mismo. Así, por ejemplo, puedo afirmar que estoy aburrido y expresar que lo estoy; mi afirmación puede tomarse como uno de los modos de expresión de mi aburrimiento. Pero puedo expresar mi aburrimiento de otro modo, sin llegar a afirmarlo.

El subjetivismo tradicional sostiene que el hombre que enuncia un juicio de valor afirma la existencia de un determinado estado de ánimo que puede ser de aprobación, deseo o interés. En tal caso, su juicio será verdadero o falso, pues es cierto o no que él tiene el estado de ánimo que afirma.

Para Ayer, en cambio, quien enuncia un juicio ético, o de valor, está meramente *expresando* un determinado sentimiento y no afirmando que lo tiene. Y la expresión de un sentimiento no es ni

[53] Podría incluirse a Ayer en el empirismo lógico pues él mismo reconoce la afinidad con tal doctrina. Escribe en el Prólogo a su obra *Lenguaje, verdad y lógica* que "los filósofos con quienes estoy más de acuerdo son los que constituyen el 'Círculo de Viena', bajo la dirección de Moritz Schlik, y que se conocen generalmente como positivistas lógicos".

Algo similar podría decirse de Bertrand Russell.

verdadera ni falsa, como no es falsa ni verdadera una carcajada o un grito de terror, que son expresiones emotivas.

Por ejemplo, quien dice 'este cuadro es bello', no está afirmando nada sobre el cuadro —como pretenden los objetivistas—, ni sobre su estado de ánimo —como quieren los subjetivistas—: sencillamente está expresando un estado de ánimo. Podría igualmente haber dado un grito de alegría o haber pronunciado una interjección. Rechaza Ayer, por otra parte, la doctrina subjetivista que sostiene que llamar a una cosa o acto 'bueno' equivale a decir que cuenta con la aprobación general, pues no es contradictorio afirmar que algunas acciones que son aprobadas no son 'correctas' o 'buenas'. Por razones semejantes, rechaza la doctrina estrictamente subjetivista —en oposición a la anterior de raíz sociológica—, que sostiene que una persona que afirma que un acto es correcto, o una cosa buena, quiere decir que le da su aprobación. En efecto, afirma Ayer, quien confiesa que aprueba lo incorrecto, o lo malo, no se contradice.[54] No nos dice Ayer qué criterio usa para determinar cuándo un acto es malo.

[54] Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, Gollacz, 1950), p. 114. (Hay trad. cast.: Buenos Aires, Eudeba, 1965). Su doctrina axiológica está expuesta en la primera parte del cap. VI. Ver también Introd., pp. 20-22. La obra se publicó en enero de 1936 y en noviembre del mismo año estaba en su tercera edición. En 1950 se habían impreso once ediciones; tal fue el éxito de esta obra tan valiente como discutible.

Más tarde disminyó la virulencia de su tesis original. Ver su artículo "On the Analysis of Moral Judgements", *Horizon,* vol. XX, Núm. 117, 1949, pp. 171-184 y reproducido en su obra *Philosophical Essays* (London, MacMillan, 1954), pp. 231-249.

De acuerdo con las doctrinas subjetivistas y objetivistas tradicionales, los juicios de valor son verdaderos o falsos. Para Ayer no hay tal cosa; él sostiene que no podemos disputar sobre cuestiones axiológicas, pues si un juicio de valor no implica una proposición no puede haber proposiciones axiológicas que se contradigan. Y va más allá: afirma que nunca disputamos sobre cuestiones de valor, sino sobre cuestiones de hecho.[55] Si estamos en desacuerdo con otra persona sobre el valor moral de una acción determinada es evidente que usamos argumentos para convencerla que nosotros estamos en lo cierto. Pero no intentamos —afirma Ayer— demostrarle que tiene una actitud o un sentimiento ético equivocado, sino que está en un error acerca de hechos que se refieren al caso en discusión. Sostendremos, por ejemplo, que él no sabe interpretar los motivos que tuvo quien realizó el acto, o que calcula mal los efectos de la acción, o que no toma en consideración las circunstancias especiales en que se encontraba la persona que cometió el hecho. Como la persona con quien generalmente disputamos tuvo una educación moral semejante a la nuestra y vive dentro de nuestro mismo orden social, nuestros esfuerzos por convencerla con razones de hecho, sobre una cuestión aparentemente axiológica, están justificados. Pero si nuestro interlocutor está de acuerdo sobre los hechos pero discrepa con nosotros en la apreciación axiológica porque tiene una tabla de valores distinta a la nuestra, tenemos que abandonar el intento de convencerlo por medio de razones. Sostendremos que su tabla de valores es errónea, o que la nuestra es superior, pero no habrá ningún modo de probar

55. *Language, Truth and Logic*, p. 110.

que efectivamente sea así, pues tal afirmación es también un juicio de valor y está, por lo tanto, fuera del ámbito de la prueba.

Por consiguiente, puede haber una discusión sobre problemas morales y axiológicos en general sólo si se halla implícita una tabla de valores. Toda discusión axiológica —y especialmente de orden moral— consiste en mostrar al prójimo que el hecho en discusión pertenece al tipo de actos que él condena o aprueba. Para convencerlo tendremos que examinar el hecho y ver si realmente tiene las características de los actos que aprueba o repudia.

Todo esto sucede, según Ayer, porque los llamados conceptos y normas éticas —y, en general, los valores— son seudoconceptos y, por lo tanto, no se los puede analizar. De ahí que la presencia de una de estas palabras no agregue nada al contenido fáctico de la proposición. Por ejemplo, si digo: 'Usted actuó deshonestamente al robar ese libro', estoy realmente afirmando lo mismo que si dijera: 'Usted robó ese libro.' Al agregar que la acción ha sido 'deshonesta', no añado absolutamente nada al contenido empírico de la proposición; lo único que hago es expresar mi desaprobación. Es lo mismo que si hubiera dicho: 'Usted robó ese libro', en un tono de voz que expresara mi condena moral de tal acto.[56]

[56] *Ibid.*, p. 107. Como veremos al examinar críticamente la tesis de Ayer, este filósofo comete dos errores típicos de los empirismos a medias. Por un lado, no deja entrar lo que contradice su doctrina, porque le interesa más la arquitectura lógica de su teoría que la realidad; por el otro, deja entrar subrepticiamente elementos que, de acuerdo con su doctrina, no son empíricos. El ejemplo anterior nos demuestra este segundo defecto. Podemos suprimir el adverbio "deshonestamente", que califica a "robar", porque

Ahora bien, si pasamos de un hecho concreto a la afirmación de carácter general —'robar libros es deshonesto'— nos encontramos con un juicio que no tiene ningún significado real y, por consiguiente, no puede ser ni verdadero ni falso. Es como si dijéramos: '¡con que robando libros!' en un tono de voz que revelara nuestra desaprobación. Nada decimos que sea verdedero o falso y una persona que tuviera sentimientos distintos acerca del robo de libros podrá estar en desacuerdo con nosotros, pero no contradecirnos, porque ni ella ni nosotros estamos afirmando ningún contenido empírico.

Si los juicios que contienen términos éticos carecen de significado al no poder determinarse su verdad o falsedad, pues no afirman nada, lo único que legítimamente podemos investigar sobre tales términos es qué reacciones provocan o qué tipo de sentimientos expresan. Ambas tareas pertenecen a la psicología y no a la ética. En verdad, la ética, como rama legítima de conocimiento, no tiene posibilidad de existencia para Ayer. Los supuestos problemas éticos, cuando tienen sentido, pertenecen realmente a la psicología y a la sociología.

No hay, pues, forma de decidir sobre la validez de un sistema ético y, por consiguiente, carece de sentido preguntarse si es verdadero o falso. Podemos tan sólo indagar cuál es la tabla de valores o el principio ético de una determinada persona o grupo de personas. Y cuáles son las causas que

este último término lleva implícito un juicio de valor: no se puede "robar" honestamente. El término "robar" no es puramente descriptivo, sino que está cargado de significación axiológica. Si lo sustituimos por "tomar", u otro término neutro, veremos que el significado de la proposición que queremos enunciar no es completo si no se agrega el adverbio.

han influido para que esa persona tenga la tabla de valores que realmente tiene.

Lo que se ha afirmado sobre la ética se aplica igualmente a la estética;[57] en verdad puede generalizarse a todo el reino de los valores. Niega expresamente Ayer la existencia de un mundo de los valores distinto al mundo de los hechos.[58] O, mejor dicho, sostiene que los llamados juicios de valor son juicios empíricos, o carecen de significación al ser meras expresiones de naturaleza emotiva. Ésta es la famosa teoría emotiva de la ética y la axiología que tiene en Charles L. Stevenson un entusiasta continuador.

Charles L. Stevenson, de la Universidad de Michigan, desarrolló independiente y simultáneamente una teoría que es parecida aunque no idéntica a la de Ayer.[59] En 1937 publicó en la revista inglesa *Mind* un artículo titulado *The Emotive Meaning of Ethical Terms (El significado emotivo de los términos éticos)* donde sostiene que estos términos son en parte emotivos y en parte descriptivos. Para Ayer, como se recordará, son puramente emotivos.

Stevenson critica las doctrinas descriptivas del valor, como la de Perry, porque considera que si bien "hay *algún* elemento descriptivo en un juicio

[57] *Ibid.*, pp. 103 y 113.

[58] *Ibid.*, p. 114.

[59] Como antecedente de ambas doctrinas puede citarse a W. H. F. Barnes, "Suggestion about Value", *Analysis*, 1 (1933), reproducido en W. Sellars y J. Hospers, *Readings in Ethical Theory* (New York, Appleton-Century-Crofts, 1952), pp. 391-392. El filósofo inglés C. D. Broad anticipó en 1934 las ideas de Ayer y Stevenson en su ensayo crítico de G. E. Moore, "Is 'Goodness' a Name of a Simple, Non Natural Quality?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 34 (1934). Ver espec. pp. 250-251.

ético, dicho elemento no constituye el todo. La función principal no es indicar hechos, sino *crear influencia.* En lugar de describir meramente los intereses de las personas, los juicios éticos los *cambian* o los *intensifican. Recomiendan* un interés en un objeto, en lugar de afirmar que el interés ya existe".[60]

En 1944 Stevenson publicó *Ethics and Language* donde insiste en sus críticas a Perry, si bien reconoce su deuda. Sostiene que por no prestar atención a la *actitud,* sino a las *creencias* sobre las actitudes, Perry intenta transformar la ética normativa en una rama de las ciencias naturales, dando la ilusión de una certidumbre que no existe.[61]

Tanto Ayer como Stevenson sostienen que los términos éticos no sirven tan sólo para expresar sentimientos, sino también para despertar sentimientos en el prójimo y estimularlo a la acción.

La presentación de la doctrina emotiva adquiere un significado más técnico en Stevenson quien, por otra parte, asigna mayor importancia a la actitud que al sentimiento o a la emoción. Stevenson es más atemperado que Ayer en el análsis de los términos éticos. Mientras que éste disuelve los problemas éticos y axiológicos en cuestiones psicológicas y sociológicas, Stevenson trata de esclarecer el significado de esos términos. Si bien no se embarca en una investigación ética no niega esa posibilidad, como lo hace Ayer. Escribe en *Ética y lenguaje* que las "cuestiones normativas constitu-

[60] El artículo citado se halla recogido en el volumen titulado *Facts and Values* (New Haven, Yale University Press, 1963). Cfr. p. 16.

[61] Cfr. *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944), p. 268.

yen, sin duda, la rama más importante de la ética" y agrega que su libro "tiene la tarea limitada de afilar las herramientas que otros emplearán".[62]

Doctrinas como las de Carnap, Ayer y Stevenson se llaman comúnmente 'no descriptivas' o 'no cognoscitivas' debido a que sostienen que los juicios éticos no son afirmaciones y, por lo tanto, no son ni verdaderos ni falsos. Las actuales teorías 'no descriptivas' son menos extremas que las expuestas; admiten la posibilidad de dar razones para justificar un juicio de valor.

Pasemos ahora a la exposición de las ideas de Bertrand Russell, similares a las de Ayer en muchos aspectos, y dejemos para el capítulo v el examen crítico de las doctrinas subjetivistas.

8. Bertrand Russell

Bertrand Russell (1872-1969), es una de las personalidades más brillantes del mundo filosófico contemporáneo. Nada le es ajeno y en todos los campos ha contribuido con teorías ingeniosas y, muchas veces, fecundas. Su mayor contribución se debe buscar en las disciplinas estrictamente técnicas y, en particular, en la lógica matemática.[63]

[62] *Op. cit.*, p. 1.

[63] En 1903 publicó *The Principles of Mathematics* y en 1910 el primer volumen de los *Principia Mathematica*, escrito en colaboración con Whitehead. Los otros dos volúmenes se publicaron en 1912 y 1913. Las siguientes pueden considerarse como sus obras principales: *An Essay on the Foundations of Geometry* (1897); *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900); *The Principles of Mathematics* (1903); *Philosophical Essays* (1910); *The Problems of Philosophy* (1912); *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philoso-*

Ha adoptado siempre una actitud "científica" frente a la filosofía y tal actitud le ha aproximado al empirismo lógico. Se distinguió, en un principio, por sus preocupaciones sobre el fundamento de la matemática y por sus contribuciones a la lógica simbólica, pero bien pronto se lanzó, con entusiasmo juvenil, a examinar la mayor parte de los problemas filosóficos y sociales de la época. Su pacifismo le llevó a la cárcel durante la primera Guerra Mundial y sus escritos sobre el divorcio, los problemas sexuales, las relaciones internacionales y otros espinosos temas políticos y sociales de este siglo, le valieron muchos sinsabores y disputas que siempre enfrentó con fina ironía. Es uno de los filósofos más fecundos y su estilo claro y ágil faci-

phy (1914); *Scientific Method in Philosophy* (1914); *Principles of Social Reconstruction* (1916); *Political Ideals* (1917); *Mysticism and Logic and Other Essays* (1918); *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918); *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919); *The Analysis of Mind* (1921); *Free Thought and Official Propaganda* (1922); *The A B C of Atoms* (1923); *Logical Atomism* (1924); *The A B C of Relativity* (1925); *On Education Especially in Early Childhood* (1926); *The Analysis of Matter* (1927); *An Outline of Philosophy* (1927); *Sceptical Essays* (1928); *The Conquest of Happiness* (1930); *The Scientific Outlook* (1931); *Education and the Social Order* (1932); *Freedom and Organization 1814-1914* (1934); *Which Way to Peace?* (1936); *Determinism and Physics* (1936); *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940); *A History of Western Philosophy* (1946); *Physics and Experience* (1946); *Human Knowledge* (1948). Una bibliografía completa de los escritos de Russell hasta 1944 puede encontrarse en la obra editada por P. A. Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell* (Evanston, Northwestern University, 1944). Con posterioridad a esta fecha Russell publicó numerosos artículos y varias obras. Ver nota 64.

litó su gran popularidad. Hasta los noventa y siete años de edad, su fecundidad se mantuvo y su espíritu combativo no disminuyó. Publicó más de cincuenta volúmenes y varios centenares de artículos; en 1953 se habían traducido al alemán diecisiete volúmenes. No hay idioma culto que no conozca la traducción de una obra de Russell; en español existen las de sus obras principales.

Junto a la voluminosa obra polémica tiene Russell contribuciones filosóficas de primera categoría. Por eso es apreciado igualmente por el gran público y por el especialista. Su teoría de los valores está expuesta principalmente en una obra de tono polémico y popular —*Religión y ciencia*—[64] pero que recoge su actitud predominante en ética. Su pensamiento antirreligioso y antimetafísico está unido, en esta obra, a una actitud polémica que en él es siempre una mezcla de sutil y punzante ironía y agria actitud combativa. Espíritu amplio, siempre dispuesto a rectificarse, e individualista por temperamento y convicción, combatió abiertamente al totalitarismo y a las instituciones que pudieran significar un cercenamiento a la libertad del hombre. Como gran defensor de la tolerancia re-

[64] *Religion and Science* (New York, Henry Holt, 1935, y Home University of Modern Knowledge. London, Butterworth-Nelson, 1935. Traducción esp. del Fondo de Cultura Económica, México, 1951). Se ocupó también de los valores en los siguientes escritos: *The Elements of Ethics* (1910); *What I Believe* (1925); *An Outline of Philosophy* (1927); *Power* (1938) y *Human Society in Ethics and Politics* (1955). En 1944 aclara en parte su pensamiento en la respuesta a J. Buchler en el volumen editado por P. A. Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, pp. 719-725

ligiosa, juzgó siempre con dureza a las organizaciones religiosas y en particular al clericalismo.

Esta caracterización general puede ayudarnos no sólo a comprender al hombre que está detrás de la doctrina que nos interesa, sino también a entender el sentido íntimo de su teoría que es el resultado de una mezcla, frecuente en Russell, de un objetivo y sereno examen "científico" y una pasión polémica incontrolada.

Sostiene Russell que las cuestiones referentes a los valores están fuera del dominio de la ciencia, no porque pertenezcan a la filosofía, sino porque "están enteramente fuera del dominio del conocimiento".[65] Cuando decimos que algo tiene valor, no afirmamos un hecho independiente de nuestros sentimientos personales, sino que "estamos dando expresión a nuestras propias emociones".[66]

Para demostrar su tesis parte del análisis de la idea de bien. Lo que afirma sobre este valor puede aplicarse a los demás. Sostiene que "es obvio que toda idea de lo bueno y de lo malo tiene alguna conexión con el *deseo*".[67] Esta conexión de lo bueno con lo deseado constituye el supuesto de toda su doctrina, que Russell no analiza críticamente en ningún momento. Para él, la ética es el intento de conferir significación universal a ciertos deseos personales.

[65] B. Russell, *Religión y ciencia*, 2ª ed. (Breviario número 55), p. 158. Con anterioridad había señalado Russell la conexión del bien con el deseo. Escribió en *An Outline of Philosophy* que "llamamos a algo 'bueno' cuando lo deseamos" (p. 242); y en *What I Believe* que son "nuestros deseos los que confieren valor" (p. 17).

[66] *Loc. cit.*

[67] *Loc. cit.*

El hombre no advierte la conexión de lo bueno con lo deseado, según Russell, porque no entiende el sentido de sus palabras. Así, cuando afirma 'esto es bueno en sí mismo', cree que está haciendo una afirmación semejante a si dijera 'esto es cuadrado' o 'esto es dulce'. Mientras que en estas últimas proposiciones se enuncia una propiedad objetiva de algo, en la primera afirmación sólo se expresa un deseo. Podría muy bien sustituirse por esta otra: 'quiero que todos deseen esto', o más bien, '¡ojalá que todos lo deseen!' En tal caso no puede discutirse la verdad o falsedad de lo afirmado, pues se ha expresado meramente un deseo. Si se quiere dar a lo enunciado algún contenido habrá que interpretarlo como una afirmación de un deseo personal.

Lo que llega a confundir a la gente y sirve de base al supuesto carácter objetivo del valor —según Russell— es que el deseo, en tanto acaecer, es personal, pero lo que desea es universal. Para aclarar la cuestión compara una supuesta proposición, de contenido ético, con otra que efectivamente lo sea. Si digo 'todos los chinos son budistas', puede demostrarse la falsedad de la afirmación indicándoseme un chino que sea cristiano, por ejemplo. En cambio si digo 'yo creo que todos los chinos son budistas', la refutación no podrá tener igual carácter, sino que deberá probarse que no creo lo que digo. Si alguien afirma 'la belleza es el bien', puedo interpretarlo como si dijera '¡ojalá todos amaran lo bello!' (que corresponde a 'todos los chinos son budistas') o como si afirmara 'yo deseo que todos amen lo bello' (que corresponde a 'yo creo que todos los chinos son budistas'). La primera oración no afirma nada, sino que expresa un deseo. La segunda hace una afirmación que se refiere al esta-

do de ánimo de la persona; pertenece, por lo tanto, a la psicología. La primera oración, que pertenece a la ética, al expresar un deseo, no tiene ningún contenido cognoscitivo y no es ni verdadera ni falsa.

La doctrina de Russell coincide, en este aspecto, con la de Ayer.[68] Para ambos no hay proposiciones éticas, es decir, afirmaciones con contenido cognoscitivo y, por lo tanto, la ética y la axiología están fuera del dominio del conocimiento "científico". Pero mientras Ayer rechaza expresamente el subjetivismo, Russell escribe que su teoría es "una forma de la doctrina llamada de la 'subjetividad' de los valores".[69] Si dos hombres difieren sobre los valores —afirma Russell— no hay desacuerdo sobre ninguna clase de verdad, sino tan sólo una diferencia de gusto.

Hasta aquí Russell ha sido más bien dogmático en la exposición de su doctrina; dice lo que piensa sin respaldar su tesis en hechos y nos deja, colgadas de los labios, una gran cantidad de objeciones y preguntas. En este punto nos ofrece la

[68] En verdad, Russell se anticipó a Ayer; *Religión y ciencia,* en la que recoge ideas anteriores, se publicó en 1935, mientras que la obra de Ayer apareció en enero de 1936. Pero Russell no comparte, con sobrada razón, las preocupaciones de algunos filósofos españoles e hispanoamericanos sobre la prioridad de una teoría. En este mismo capítulo, sobre "Ciencia y ética", observa al pasar que "el filósofo, es cierto, puede bajar al nivel del jugador de bolsa, como cuando reclama prioridad para su descubrimiento. Pero ésta es una caída: en su capacidad puramente filosófica, quiere sólo gozar de la contemplación de la verdad, lo cual de ninguna manera interfiere con otros que quieren hacer lo mismo". *Ibid.,* p. 159.

[69] *Ibid.,* p. 162. Stevenson afirma que Russell y Ayer tienen una posición casi idéntica frente a este problema. Cfr. *Ethics and Language,* p. 265.

primera razón a favor de su teoría. Escribe: "La base principal para adoptar esta opinión [la doctrina subjetivista de los valores] es la completa imposibilidad de encontrar argumentos para probar que esto o aquello tiene un valor intrínseco."[70]

Dejemos para el capítulo v el examen crítico de este y otros aspectos de la tesis de Russell y veamos qué consecuencias tiene la doctrina, tal cual la expone el propio Russell.

Si toda disputa sobre los valores implica una diferencia de gusto y no hay ningún criterio objetivo para determinar quién está en lo cierto, el "pecado" desaparece. Un acto que es pecaminoso para un hombre, escribe Russell, puede ser virtuoso para otro. No hay argumento valedero que pueda usar uno y otro para convencer a quien opina en forma distinta de que se halla en un error. "El infierno, como lugar de castigo para los pecadores, se hace irracional."[71]

El hecho de que esta doctrina elimine toda forma de pecado no implica, para Russell, que tenga consecuencias inmorales y, menos aún, supone el debilitamiento del sentido de la obligación moral. Para que la obligación moral influya en nuestra conducta no debe consistir en una mera creencia, sino en un deseo. Russell tiene razón al hacer esta afirmación; lo que no se ve claro es qué impide que ese deseo no sea inmoral. Es decir, ¿cuál es el criterio que él usa para valorar un deseo? "La clase de vida que admira la mayor parte de nosotros —escribe— es la que se guía por grandes deseos impersonales."[72] ¿Por qué los deseos imper-

[70] *Ibid.*, p. 163.
[71] *Loc. cit.*
[72] *Ibid.*, p. 164.

sonales serán superiores a aquellos que alimenta el egoísmo? En tanto deseos, tienen la misma jerarquía; habrá un elemento axiológico que los diferencia. Como todo "cientificista" extremo, Russell se ve obligado a dejar entrar por la ventana lo que la doctrina impidió que entrara por la puerta. Él quiere —con razón— que se estimulen por el ejemplo y la educación los deseos impersonales, pero no nos ofrece un criterio aceptable para saber cuándo un deseo es superior a otro. "El deseo de ser 'bueno' generalmente se resuelve en el deseo de ser aprobado o, alternativamente, de actuar de manera de producir ciertas consecuencias generales que deseamos."[73] La segunda alternativa sólo posterga la cuestión: ¿cómo sabemos que las consecuencias que deseamos serán buenas? Queda como único criterio el sociológico: deseamos que la sociedad apruebe nuestra conducta. ¿Qué criterio usará la sociedad para aprobar o desaprobar nuestra conducta? Si no hay un criterio ético deberá valorar por las costumbres, es decir, por los deseos que predominan en esa sociedad. Y si se trata de una sociedad corrompida, ¿nuestros deseos serán buenos cuando merezcan la aprobación de la inmoralidad? La respuesta de Russell es que no hay argumento valedero para determinar que una sociedad sea "corrompida" o "inmoral"; lo único que podemos decir es que tiene costumbres distintas a las nuestras. Si es así, las consecuencias de la doctrina saltan a la vista. Y si ésa no es su respuesta, tendrá que admitir algún elemento axiológico, por encima de la mera aprobación social, al juzgar moralmente a una sociedad. Repe-

[73] *Loc. cit.*

timos que Russell tiene un criterio para distinguir moralmente un individuo de otro, pero como no puede traducir dicho criterio al lenguaje de su doctrina filosófica, lo usa y, al mismo tiempo, sostiene que no existe. El pasaje citado sobre los "grandes deseos impersonales" lo prueba, y lo confirma su afirmación de que es por medio de "el cultivo de deseos grandes y generosos mediante la inteligencia, la felicidad y la liberación del temor como los hombres pueden" impulsar "la felicidad general de la humanidad".[74] ¿Por qué hemos de preferir los deseos impersonales, grandes y generosos, a los egoístas, pequeños y mezquinos? ¿Hay o no hay un criterio axiológico que otorga jerarquía ética a algunos deseos nuestros?

Lo afirmado por Russell puede quizá admitirse en el plano axiológico más bajo –del agrado y desagrado– y aun en el orden político y jurídico, pero no en el plano ético. El agrado depende de la costumbre y de elementos convencionales; lo mismo sucede, en buena medida, con el orden político y jurídico; no hay formas de gobierno buenos en sí; su bondad deriva de factores circunstanciales, históricos, culturales. El orden moral es distinto: si se identifica el deber ser con el ser –lo bueno con lo deseado– se renuncia definitivamente a todo criterio de moralidad.

No siempre sostuvo Russell la doctrina que hemos examinado; en su primer escrito sobre el tema defiende la tesis opuesta. Dicho ensayo se titula *The Elements of Ethics* y se publicó en 1910;[75] propone ahí una doctrina inspirada, según

[74] *Ibid.*, p. 166.
[75] Ensayo incluido en B. Russell, *Philosophical Essays* (London, Logmans, Green & Co., 1910, edición revisada,

propia confesión, en las ideas de los *Principia Ethica* de G. E. Moore. Escribe: "*Bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, como ocurre con *cuadrado* y *redondo*; y cuando dos personas discrepan sobre la bondad de una cosa, sólo una de ellas está en lo cierto, si bien puede resultar muy difícil saber cuál está en lo cierto."[76]

Trató el mismo tema en *What I Believe* (1925), *An Outline of Philosophy* (1927), *Power* (1938) y especialmente en la primera parte de *Human Society in Ethics and Politics* (1955). Nunca se declaró conforme con ninguna de sus doctrinas. En 1952 escribió: "Sin embargo, no estoy completamente satisfecho con ninguna de las doctrinas que he sostenido en ética, y ésa es la razón de que me haya abstenido de escribir nuevamente sobre el tema."[77]

Por razones de claridad hemos restringido la exposición de las doctrinas subjetivistas a sus formas más difundidas y que hoy se prolongan en la filosofía analítica.[78] Hay, por cierto, otros tipos de subjetivismo axiológico de muy distinto linaje.

London, Allen & Unwin, 1966). Reproducido en W. Sellars y J. Hospers, *Readings in Ethical Theory*, 1952, pp. 1-32.

[76] *Philosophical Essays*, p. 11; ed. 1966, p. 21.

[77] Sellars & Hospers, *op. cit.*, p. 1, nota al pie.

[78] A partir de 1950 merecen mencionarse especialmente las siguientes obras en las que se analiza el valor o uno de sus aspectos: S. E. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950); R. M. Hare, *The Language of Morals* (1952); P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (1954); K. Baier, *The Moral Point of View* (1958); R. M. Hare, *Freedom and Reason* (1963); C. Stevenson, *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis* (1963); G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (1963); G. H. von Wright, *Logic of Preference* (1963).

Uno tiene su origen en *El ser y la nada* de J.-P. Sartre.[79] En el mundo de habla hispánica, Korn sostuvo una posición subjetivista en su obra *Axiología,* publicada en 1930. El subjetivismo, en sus diversas formas, predomina hoy en la filosofía británica y norteamericana.

BIBLIOGRAFÍA

AYER, Alfred, *Language, Truth and Logic* (London, Gollacz, 1950). Ver introd. y cap. VI. Trad. cast.: Buenos Aires, Eudeba, 1965.

CARNAP, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax* (London, Routledge & Kegan Paul, 1935). Ver cap. I, § 4.

DEWEY, John, *Theory of Valuation* (International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, nº 4; The University of Chicago Press, 1939).

EATON, Howard O., *The Austrian Philosophy of Value* (Norman University of Oklahoma Press, 1930).

EHRENFELS, Christian von, *System der Werttheorie* 2 vols. (Leipzig, Reisland, 1897-1898).

HARE, R. M., *The Language of Morals* (Oxford, at the Clarendon Press, 1952).

HILLIARD, A. L., *The Forms of Value. The Extension of a Hedonistic Axiology* (New York, Columbia University Press, 1950).

KRAFT, Victor, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (Wien, Springer Verlag, 2e. Aufl., 1951).

LEPLEY, Ray (ed.), *Value; A Cooperative Inquiry* (New York, Columbia University Press, 1949).

MEINONG, Alexius, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie* (Graz, Leuschner u. Lubensky, 1894).

ORESTANO, Francesco, *Los valores humanos* (Buenos Aires, Ed. Argos, 1947).

PERRY, R. B., *General Theory of Value* (Cambridge, Harvard University Press, 1950).

PERRY, R. B., *Realms of Value: A Critic of Human Civilization* (Cambridge, Harvard University Press, 1950).

[79] Cfr. por ejemplo, las obras de Raymond Polin y, en particular, *La creation des valeurs* (Paris, P.U.F., 1945).

POLIN, Raymond, *La compréhension des valeurs* (Paris, Presses Universitaires de France, 1945).
POLIN, Raymond, *La création des valeurs. Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique* (Paris, Presses Universitaires de France, 1945).
RUSSELL, Bertrand, *Human Society in Ethics and Politics* (New York, Simon & Schuster, 1955). Ver primera parte sobre valores morales.
RUSSELL, Bertrand, *Religión y ciencia* (México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., Breviario nº 55). Ver cap. IX.
SCHLICK, Moritz, *Fragen der Ethik* (Viena, 1930).
SESONSKE, Alexander, *Value and Obligation. The Foundations of an Empiricist Ethical Theory* (A Galaxy Book. New York, Oxford University Press, 1964).
STEVENSON, Charles L., *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944).
STEVENSON, Charles L., *Facts and Values* (New Haven and London: Yale University Press, 1963). Contiene diez ensayos publicados con anterioridad y uno inédito.
TOULMIN, Stephen E., *El puesto de la razón en la ética* (Madrid, Revista de Occidente, 1964).
WRIGHT, G. H. von, *The Logic of Preference* (Edinburgh, at the University Press, 1963).
WRIGHT, G. H. von, *The Varieties of Goodness* (London, Routledge & Kegan Paul, 1963).

IV. SCHELER Y EL APRIORISMO MATERIAL DE LOS VALORES

Las doctrinas objetivistas contemporáneas surgen como una reacción contra el relativismo implícito en la interpretación subjetivista y la necesidad de hacer pie en un orden moral estable. Parecería que el hombre necesitara ajustar su conducta a principios que le trascienden y que el mérito de la moral consistiera en sobreponerse a los llamados de la propia subjetividad. Meinong sufrió interiormente el cambio que tendría que atravesar más tarde la axiología alemana, que se inició con la cruda identificación del valor con el agrado.

Los errores del subjetivismo inicial facilitaron el surgimiento de doctrinas objetivistas extremas que supusieron que tales errores les permitían saltar, sin más, a la posición opuesta. Como el subjetivismo partía de la experiencia, esas doctrinas volvieron la espalda a todo elemento empírico y prefirieron adoptar un método *a priori*, que tiene la doble ventaja de asegurarnos la supuesta objetividad que buscamos y ofrecernos la seguridad de que la experiencia no nos desmentirá. Sólo hay que cuidar la coherencia lógica y la presentación estética del sistema; el uso de un lenguaje apropiado logrará la adhesión emocional del lector.

Muchos no creyeron necesario oponer argumentos al subjetivismo —que dieron por refutado definitivamente— y prefirieron menospreciarlo adjudicando ceguera para los valores a quienes no compartían sus ideas. No faltó —especialmente en

nuestro medio— quien simulara ver con tal de no parecer ciego.

Como creemos inadecuado exponer aquí la teoría general del objetivismo —entresacada de las diversas formas particulares— y al mismo tiempo resultaría fatigosa la exposición de todas las teorías objetivistas aparecidas en este siglo, parece aconsejable limitar este capítulo a una doctrina que aventaja a todas las demás por la fuerza de sus argumentos y el prestigio que ha adquirido tanto en Alemania como en el mundo de habla hispánica. Nos referimos, desde luego, a la doctrina de Max Scheler.

1. Personalidad de Max Scheler

Quizás no haya en toda la filosofía de este siglo un hombre comparable a Scheler por el vigor de su pensamiento y el estilo cautivante de su prosa. En oposición al frío rigor lógico de su maestro Husserl y al espíritu excesivamente sistemático de Hartmann, Scheler ha logrado trasmitir a la prosa el aliento emotivo que inspira su doctrina. No puso su personalidad al servicio de sus ideas, sino que éstas siguieron el cauce que les trazaba una pasión incontenible. Tal pasión se revela al escoger los temas de sus meditaciones. Alejado de la matemática y las ciencias de la naturaleza por razones temperamentales, se sintió siempre atraído por los problemas del hombre, a los que consagró toda la vida. La muerte le impidió que dedicara a la antropología filosófica su obra principal.

Es usual indicar quiénes influyeron en un pensador, para explicar en parte su doctrina; pero en el caso de Scheler —y de otros filósofos en quienes

predomina la lógica del corazón— sucede todo lo contrario: llegan a ciertos autores, no parten de ellos. Scheler, por ejemplo, apagó en San Agustín, Pascal, Nietzsche y los "filósofos de la vida" la sed que otros no podían calmarle. A mi juicio, es accidental que este torrente de pasión canalizara hacia las esencias "descubiertas" por la fenomenología. La fenomenología es para él más bien una "salida" frente al logicismo trascendentalista kantiano y el psicologismo empirista que no le satisfacen. Husserl es un hombre que puede alimentarse con esencias; Scheler vive y siente la vida en su plenitud. Toda su inquieta existencia lo demuestra y se pone claramente de manifiesto ante la filosofía de Bergson, que valora por ser un "movimiento de profunda confianza en todo lo que se da inmediatamente, como una animosa acción de darse y de abandonar su yo a la intuición y a la tendencia de amor hacia el mundo" y agrega que el fundamento de tal posición "no es una voluntad de dominar el mundo, sino un impulso de gozo de su existencia".[1] De ahí que haya tenido que retorcer el sentido de la fenomenología y apelar a una intuición emocional que su maestro desaprobaba. En este injerto de lo emocional en el mundo de las esencias radica la grandeza y debilidad de Scheler. Grandeza, porque amplió el sentido del movimiento fenomenológico; debilidad, porque aplicó un pensamiento que es extraño al orden emocional e intentó bajar la lógica intelectual de la cabeza al corazón.

La pasión es enemiga de lo sistemático; de ahí que Scheler no haya logrado —ni intentado— forjar un sistema. En verdad, su vida y pensamiento tempestuosos sufrieron grandes cambios y no se

[1] Cfr. *Vom Umsturz der Werte*, pp. 164-165.

pueden colocar dentro de los esquemas tradicionales del pensamiento filosófico. Se acostumbra a distinguir tres épocas en su vida. Fue en su juventud alumno y discípulo de Rodolfo Eucken bajo cuya influencia escribió su tesis de la Universidad de Jena, titulada *Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos*,[2] y un trabajo que revela su ulterior orientación, *El método trascendental y el método psicológico*.[3] Poco después entró en relación con la fenomenología de Husserl y a través de éste, con Franz Brentano. Bajo la influencia de la fenomenología logra la madurez del propio pensamiento; este periodo se inicia con el primer volumen de la *Ética*, publicado justamente en el primer tomo del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológicas*,[4] que apareció en 1913 bajo la dirección de Husserl y terminó en 1922. Pertenecen a esta época gran cantidad de ensayos, que él recoge en dos volúmenes —*Acerca de la subversión de los valores*[5] y *De lo eterno en el hombre*—[6] y su obra principal que, en castellano, lleva el título de *Ética*.[7] Esta obra contiene el pensamiento central de la axiolo-

[2] *Beiträge zur Feststellung der Bezienhungen Zwischen der logischen und ethischen Prinzipien* (1899).

[3] *Die transzendentale und die psychologische Methode* (1900).

[4] *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.*

[5] *Vom Umsturz der Werte* (1919).

[6] *Vom Ewigen im Menschen* (1921).

[7] *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material de los valores).* La primera parte apareció, como indicamos, en el tomo inicial del *Anuario*, 1913; la segunda, en el tomo subsiguiente, julio de 1916.

gía scheleriana, puesto que su ética se resuelve en una teoría de los valores.

En los últimos años de su vida —de 1923 a 1928— Scheler sufre una profunda transformación. Abandona la concepción teísta y cristiana —que había servido de fundamento a su axiología— para lanzarse por la ruta de una concepción teológica revolucionaria que no logra cuajar por completo, pero que está sugerida con trazos vigorosos en las páginas finales de su última obra, *El puesto del hombre en el cosmos*,[8] cuando escribe: "Negamos el supuesto teísta de 'un Dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad'. Para *nosotros la relación del hombre con el principio del universo* consiste en que este principio se *aprehende* inmediatamente y se *realiza* en el hombre mismo, el cual, como ser vivo y espiritual, es sólo un *centro parcial del impulso y del espíritu* del 'ser existente por sí'. Es la vieja idea de Spinoza, de Hegel y de otros muchos; *el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre*[...]. *El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican, pues, mutuamente, desde un principio,* según nuestra concepción. Ni el hombre puede cumplir *su* destino sin conocerse como miembro de aquellos dos atributos del Ser Supremo y como habitante de ese Ser, ni el *Ens a se,* sin la cooperación del hombre. El espíritu y el impulso, los dos atributos del ser, *no están en sí perfectos* —prescindiendo de su *paulatina* compenetración mutua, como fin último—, sino que *se desarrollan* a través de sus manifestaciones en la *historia* del espíritu humano y en la evolución de la vida uni-

[8] *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928).

versal." Y agrega: "Se me dirá —y se me ha dicho, en efecto— que no le es posible al hombre soportar un Dios imperfecto, un Dios que se está haciendo. Respondo que la metafísica no es una institución de seguros para hombres débiles y necesitados de apoyo."

En *El puesto del hombre en el cosmos* adelanta una importante teoría del hombre que ha tenido enorme influencia en la antropología filosófica de este siglo. La muerte, que lo sorprende en 1928[9] —cuando estaba a punto de iniciar los cursos en la Universidad de Francfort del Meno—,[10] le impide desarrollar dicha doctrina. Esta transformación profunda de su pensamiento se anuncia ya en la obra *Las formas del saber y la sociedad*.[11]

[9] Había nacido en Munich, en 1874.

[10] Scheler fue profesor, sucesivamente, en las Universidades de Jena, Munich y Colonia; en esta última desde 1919 hasta poco antes de su muerte. La Universidad de Francfort del Meno lo había llamado, pero murió antes de haber iniciado los cursos.

[11] *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926). Las demás obras principales de Scheler son las siguientes: *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil* (1921), trad. cast.: *El resentimiento en la moral* (1927); *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), trad. cast.: *Esencia y formas de la simpatía* (1943); *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre:* I. *Moralia* (1923); II. *Nation und Weltanschauung* (1923); III. 1. *Confessionen* (1924); III. 2. *Arbeits und Bevölkerungsprobleme* (1924) [*Escritos para la sociología y teoría de la concepción del mundo:* I. *Moralia;* II. *Nación y concepción del mundo;* III. 1. *Confesiones;* III. 2. *Problema acerca de la población y del trabajo*].

Obras póstumas: *Mensch und Geschichte* (1929), *trad.* cast.: *La idea del hombre y la historia* (1942); *Philosophische Weltanschauung* (1929); *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (1933). Sobre los escritos inéditos de Scheler

2. La ética de Scheler

La ética de Scheler nace del deseo de continuar la ética kantiana, aunque superando su formalismo racionalista. No hay duda de que Scheler considera la ética de Kant como lo más elevado que ha producido el genio filosófico moderno. Escribe en el *Prólogo* a la primera edición: "La ética de Kant —y la de nadie más entre los modernos filósofos— es la que representa hasta el día de hoy lo *más perfecto* que poseemos."[12] Y agrega que "es igualmente un supuesto del autor el creer que la ética de Kant ha sido, desde luego, criticada, corregida y comple-

véase el artículo de María Scheler, "Bericht über die Arbeit am philosophischen Nachlass M. Schelers", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* II, 4, 1948.

En 1954 se inició la publicación de las obras completas (*Gesammelte Werke*). La mejor bibliografía es la de Wilfred Hartmann, *Max Scheler. Bibliographie* (Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1963).

Además de la *Ética* y de *El puesto del hombre en el cosmos*, se han traducido al castellano los siguientes trabajos de Scheler: *El resentimiento en la moral* (1927); *El saber y la cultura* (1934); *Muerte y supervivencia* (1934); *Sociología del saber* (1935); *De lo eterno en el hombre* (1940); *La idea del hombre y la historia* (1942); *El porvenir del hombre* (1942); *Esencia y formas de la simpatía* (1943); *Esencia de la filosofía* (1958); *Amor y conocimiento* (1960); *Metafísica de la libertad* (1960); *El santo, el genio, el héroe* (1961); *Idealismo-Realismo* (1962).

[12] Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.* Trad. de H. Rodríguez Sanz, 1ª ed., tomo I (Madrid, Revista de Occidente, 1941), p. 10.

La traducción castellana está hecha sobre la tercera edición alemana. Todas las citas se refieren a la primera edición castellana; en la segunda edición, publicada por la misma editorial en 1948, el traductor introdujo algunas variantes de estilo y corrigió varios errores.

tada con tino aquí y allá por los filósofos que le han seguido, mas no así tocada en sus bases esenciales."[13] "El aprecio incondicionado" que tiene para la obra de Kant resulta evidente aun allí donde sus palabras de crítica adquieren alguna dureza. Más adelante le llama "coloso de acero y bronce."[14]

Había que salvar, sin embargo, a la ética kantiana de la justa acusación de formalismo. Esto no significa, desde luego, que Scheler admita que alguna de las direcciones de la ética material poskantiana haya refutado a Kant.[15] Su doctrina repudia las éticas materiales anteriores, que han sido éticas empiristas de bienes y de fines, y reafirma el principio apriorístico establecido por Kant. Este principio es el punto de partida del pensamiento de Scheler. Advierte, sin embargo, que Kant cometió dos errores. En primer término confundió lo *a priori* con lo formal; también confundió lo *a priori* con lo racional. La ética de Scheler se propone corregir estos dos errores por medio de una ética material de los valores y un apriorismo emotivo. Tal es la síntesis del pensamiento ético scheleriano.

Como la axiología scheleriana surgió del deseo de continuar y corregir la ética kantiana, quizá el modo más adecuado de exponerla consista en proyectarla sobre el fondo de la ética de Kant.

Scheler parte del apriorismo kantiano y da por refutadas por Kant, todas las éticas materiales anteriores de base empírica y de validez inductiva, y

[13] *Loc. cit.*
[14] *Ibid.*, p. 32.
[15] *Ibid.*, p. 31.

que convirtieron el placer, el bienestar, la felicidad, en el valor supremo. El error de Kant consistió en identificar lo *a priori* con lo formal y en considerar que toda ética material debía ser, forzosamente, ética de bienes y de fines y tener validez empírica, inductiva. Suponía también erróneamente Kant que toda ética material era ética heterónoma, hedonista, del éxito, que conducía a la mera legalidad del obrar y no a la moralidad del querer y que colocaba el fundamento de todas las valoraciones éticas en el egoísmo instintivo del hombre.

Admite Scheler, desde luego, que Kant refutó toda ética de bienes y de fines. Confundió, sin embargo, los bienes con los valores. Los bienes son "cosas" valiosas; es un error, por lo tanto, querer extraer los valores de los bienes o considerar a ambos en pie de igualdad. El mundo de los bienes, al estar constituido por cosas, puede ser destruido por las fuerzas de la naturaleza o de la historia y si el valor moral de nuestra voluntad dependiese de los bienes tal destrucción le afectaría. Por otra parte, los bienes tienen validez inductiva, empírica, y cualquier principio que en ellos se apoye está condenado al relativismo. ¿Cómo podría extraerse un principo universal y necesario de una realidad cambiante, inestable? Si se admitiera la ética de bienes, los principios morales tendrían que estar a la zaga de la evolución histórica y sería imposible —dice Scheler— la crítica al mundo de los bienes existentes en una época, pues la ética se fundaría justamente en esos bienes.

También es errónea toda ética que quiera establecer un fin[16] que sirva de medida al valor moral.

[16] Entiende Scheler por *fin* (Ziel) "un contenido cual-

Los fines, como tales, nunca son buenos o malos con independencia de los valores que se proponen realizar. La buena o mala conducta, por lo tanto, no se puede medir por la relación a un fin, puesto que los conceptos de bueno y malo no se pueden abstraer de los contenidos empíricos de los fines.

Está entre los méritos de Kant el haber refutado toda ética de fines y bienes. Su error consiste, como ya lo indicamos, en creer que cualquier ética material es, necesariamente, de bienes y de fines y, por lo tanto, queda incluida en las éticas que deben rechazarse por su contenido empírico. Esto sería cierto, según Scheler, si los valores fueran abstraídos de los bienes, en lugar de ser independientes. Tal independencia le permite elaborar una ética axiológica que es al mismo tiempo *a priori* y "material", en el sentido de que tiene un contenido.

Para dar fundamento a este propósito tendrá que mostrar que los valores son independientes de los bienes y de los fines. Y ésa es la tarea que emprende.

3. Bienes, fines y valores

Sin entrar al examen a fondo del problema de la naturaleza de los valores, Scheler los comparará con los colores para mostrar que, en ambos casos, se trata de cualidades que existen independientemente de los respectivos depositarios. Puedo referirme al "rojo" como un puro color del espectro, sin tener necesidad de concebirlo como la cobertura

quiera —contenido del pensar, del representar, del percibir posibles— que está dado como por *realizar*". *Ibid.*, p. 62.

de una superficie corpórea, sino como un *quale* extensivo.

Del mismo modo, el valor que descansa en un depositario con el que constituye un "bien" es independiente del depositario. No es a través de una inducción generalizadora, según Scheler, como llegamos a captar los valores de lo agradable o lo bello, por ejemplo. En ciertos casos nos basta un solo objeto o acto, para que aprehendamos plenamente el valor que se da en él. Por otra parte, la presencia del valor confiere el carácter de "bien" al objeto valioso. Así, no extraemos la belleza de las cosas bellas, sino que la belleza las antecede.

Ya tendremos oportunidad de examinar con cierto detenimiento el realismo axiológico de Scheler y el rechazo del nominalismo contenido en estas afirmaciones. Veamos ahora la relación que tienen los valores con los fines.

Como ya indicamos, 'fin' es cualquier contenido del pensar, representar, percibir, que está dado por realizar, siendo indiferente quién o qué lo haya de realizar.[17] Lo esencial es que el contenido pertenezca a la esfera de los contenidos representativos y que esté dado como algo por realizar. El valor, en cambio, está desprovisto de toda imagen. Distingue Scheler, por otra parte, entre fines y objetivos. El objetivo reside en el proceso del apetecer y no está condicionado por ningún acto representativo, sino que es inmanente a la tendencia misma. "Nada puede llegar a ser fin sin que fuera antes objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo. Los objetivos pueden estar dados *sin* fines, pero nunca los fines pueden estar dados sin objetivos prece-

[17] *Loc. cit.*

dentes. No podemos crear de la nada un fin, ni tampoco 'proponerle' sin una 'tendencia hacia algo' que le preceda."[18] Ahora bien, los valores no dependen de los fines ni pueden abstraerse de ellos, sino que van ya incluidos en los objetivos de la tendencia como su fundamento. Con mayor razón serán el fundamento de los fines que, según vimos, dependen de los objetivos.

Como son únicamente los fines los que tienen contenidos representativos, una ética material de los valores tendrá que ser *a priori* frente a todos los contenidos representativos de la experiencia.

Toda experiencia sobre lo "bueno" y lo "malo" supone el conocimiento esencial previo de qué sea "bueno" y "malo". Kant refutó todo intento de extraer, en forma inductiva —de la experiencia histórica o psicológica— el concepto del bien o de la ley moral. En efecto, ¿con qué criterio escogeríamos determinadas acciones y no otras para saber qué tienen de común las que llamamos buenas? No hay duda de que debemos tener un concepto previo de lo bueno y lo malo para poder escoger estas acciones y elevarnos así inductivamente al concepto genérico de "lo bueno".

Para Scheler, el empirismo no está en un error —como creyó Kant— porque el deber no puede extraerse del ser, sino porque los valores no pueden deducirse del ser real del que son independientes.

Según Kant el deber, la conciencia de la ley ética precede al valor; sostiene Scheler, en cambio, que el valor precede al deber y sirve de base a la ley moral.

Señalamos de paso que, si bien antepone los valores al deber y a la ley moral, no admite que aqué-

18 *Ibid.*, p. 72.

llos tengan un fundamento empírico. Si lo tuvieran tendrían que depender de los bienes y de los fines y, por lo tanto, les alcanzarían las críticas que Kant dirige a toda ética empirista. La ética de Scheler es una ética "material" de los valores, pero no es empírica, sino *a priori*. Toda su ética está basada, por lo tanto, en una axiología y del acierto de tal axiología dependerá la validez de la ética.

4. Naturaleza de los valores

Ahora bien, ¿qué son los valores para Scheler? Ya vimos que son cualidades independientes de los bienes: los bienes son *cosas* valiosas. Esta independencia de lo empírico es total, de ahí que los valores sean cualidades *a priori*. La independencia se refiere no sólo a los objetos que están en el mundo —cuadros, estatuas, actos humanos, etcétera—, sino también a nuestras reacciones frente a los bienes o los valores. "Aunque nunca se hubiera 'juzgado' que el asesinato era malo, hubiera continuado el asesinato siendo malo. Y aun cuando el bien nunca hubiera 'valido' como 'bueno', sería, no obstante, bueno."[19] "Es completamente indiferente a la esencia de los valores, en general, si un yo 'tiene' valores o los 'experimenta' [. . .] Así como la existencia de objetos (por ejemplo, los números) o la naturaleza no supone un 'yo', mucho menos lo supone el ser de los valores."[20]

Los valores, en tanto cualidades independientes, no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo un objeto azul, tampoco los valores resultan afectados por

[19] *Ibid.*, p. 80.
[20] *Op. cit.*, II, p. 39.

los cambios que puedan sufrir sus depositarios. La traición de mi amigo, por ejemplo, no altera el valor, en sí, de la amistad. La independencia de los valores implica su inmutabilidad; los valores no cambian. Por otra parte, son absolutos; no están condicionados por ningún hecho, cualquiera sea su naturaleza, histórica, social, biológica o puramente individual. Sólo nuestro conocimiento de los valores es relativo; no los valores mismos.

Scheler rechazará, una a una, las doctrinas axiológicas subjetivistas. Las disyuntivas de la problemática filosófica contemporánea son tan pobres —afirma— que si no se admite la reducción del valor al deber ser, la norma o el imperativo, se cae en la doctrina de que el ser valioso de un objeto depende de la relación que tiene con nuestras vivencias de placer.

Rechaza Scheler la creencia, admitida aun por Kant, de que el hombre tiende necesariamente al placer. Mas no sólo repudia la teoría que intenta equiparar el valor al placer, sino también aquella que ve en el valor una relación de tipo causal con efecto placentero. Para Scheler, como vimos, el valor no es una relación —como "igual", "distinto", etcétera—, sino una cualidad, semejante a rojo o a azul. Por la misma razón, las vivencias de valor no se pueden reducir a vivencias de relaciones. Distinguimos comúnmente, escribe, entre el valor "en sí" de un objeto y el que tiene "para nosotros".

Tampoco admite Scheler la idea señalada por John Locke y aceptada en parte por Kant, de que los valores, si bien no son propiedades de las cosas podrían ser fuerzas, capacidades o disposiciones ínsitas en los objetos, capaces de causar en los sujetos los correspondientes estados. Si esta teoría fuera

exacta, dice Scheler, toda experiencia de los valores debería depender de los efectos causados por estas fuerzas, y las relaciones de jerarquía entre los valores tendrían que derivarse de la magnitud de tales fuerzas o disposiciones.

Descarta esta doctrina, pensada originariamente para las cualidades secundarias, como los colores. "En vano habríamos de preguntarnos —escribe— en dónde pueden residir esas 'fuerzas', 'capacidades' y 'disposiciones'."[21] Sin embargo, la respuesta parece sencilla: residen en los objetos valiosos. Scheler no puede admitir, desde luego, que se trata de propiedades que residen en los objetos porque ya ha dado por sentada la independencia del valor respecto a los depositarios. "Conocemos un estadio en la capacidad de los valores, en el cual nos es dado ya clara y evidentemente el valor de una cosa, *sin que* nos estén dados aún los *depositarios* de ese valor. Así, por ejemplo, un hombre nos resulta desagradable y repulsivo, o agradable y simpático, sin que podamos indicar *en qué* consiste eso."[22]

La independencia de los valores frente a sus respectivos depositarios es uno de los supuestos de la axiología scheleriana. Anotemos, de paso, que se trata de un supuesto muy discutible: ¿acaso la belleza plástica no depende del material que se utiliza? Por otra parte, en el ejemplo que da Scheler en el pasaje arriba citado, parece haber una confusión entre el depositario y la conciencia, no siempre lúcida, de quien percibe las características del depositario.[23]

21 *Op. cit.*, I, p. 43.
22 *Ibid.*, p. 45.
23 Así, por ejemplo, la belleza de una estatua puede de-

Al examinar la relación de los valores con los actos psíquicos en que se dan, observa Scheler que del hecho efectivo de que el valor nos sea dado en un "percibir sentimental de algo", se ha extraído erróneamente la tesis de que los valores existen únicamente en la medida en que son, o pueden ser, sentidos o captados. Scheler aprovecha en este punto la doctrina fenomenológica de la intencionalidad para superar la tesis subjetivista.

Como se sabe, Husserl, basado en su maestro Brentano, advirtió que los hechos psíquicos tienen intencionalidad, esto es, tienden o apuntan hacia algo que no es la pura vivencia: en el percibir se percibe "algo", al recordar se recuerda "algo", al decidir se decide "algo", etcétera. Es decir, que el objeto se nos da como irreductible a la vivencia. Lo mismo sucede en el percibir sentimental que nos revela la presencia del valor. "El hecho fenomenológico precisamente es que en el percibir sentimental de un valor —escribe Scheler— está dado este mismo valor con distinción de su sentir —lo cual vale para todo caso posible de una función de percibir sentimental— y, por consiguiente, la desaparición del percibir sentimental no suprime el ser del valor."[24]

El objetivismo axiológico de Scheler está íntimamente unido a su absolutismo. De ahí que rechace todas las doctrinas "relativistas", comenzando por aquellas que sostienen que los valores tienen existencia en relación con el hombre y su organización psíquica o psico-física. Cree que esta doc-

pender del material con que está hecha, sin que nosotros alcancemos a advertir esa dependencia. Nuestra incapacidad por descubrir tal hecho no suprime su existencia.

[24] *Ética*, II, p. 13.

trina es absurda ya que los animales también sienten los valores, de lo agradable, por ejemplo.[25] Se nos ocurre preguntar si no sienten tales valores justamente porque tienen, lo mismo que el hombre, una determinada constitución psicofísica. Scheler quiere ir, desde luego, más allá: desea independizar por completo la existencia de los valores de su captación. Para él "*hay infinito número de valores* que nadie pudo hasta ahora captar ni sentir".[26] Esta verdad se le presenta como una "intuición básica", aunque, desde luego, no es compartida por muchos otros axiólogos. ¿Cómo puedo estar seguro que hay valores que nadie ha captado? El hombre o la humanidad no constituyen, para Scheler, el sujeto necesario de la aprehensión de los valores.

Rechaza igualmente la relatividad de los valores a la vida. Sostiene que si los valores fueran relativos a la vida, quedaría excluida la posibilidad de poder atribuir algún valor a la vida misma, esto es, la vida en sí misma sería un hecho indiferente al valor.[27] No se podría aplicar tal razonamiento, desde luego a muchas teorías axiológicas vitalistas para las cuales la vida es el valor supremo y algo tiene valor en la medida en que acrecienta lo vital.

Por razones semejantes a las anteriores, rechazará también la doctrina que afirma la relatividad histórica de los valores. El relativismo historicista pretende abstraer los valores de los bienes históricos, considerándolos productos de la historia y sometidos, por lo tanto, a sus vicisitudes. Comete ese error —según Scheler— porque no ha advertido el carácter independiente de los valores y confunde

[25] *Ibid.*, p. 39.
[26] *Ibid.*, p. 43.
[27] *Ibid.*, p. 50.

los cambios reales que sufren los bienes y las normas con la variación de los valores.[28]

No sólo rechaza el subjetivismo axiológico, sino que pretende explicar los motivos de tal doctrina. Sostiene que entre las razones que condujeron a ella "ocupa el primer lugar el hecho de que es *más difícil* conocer y juzgar valores objetivos que cualesquiera otros contenidos objetivos".[29] Es cierto que aun en doctrinas subjetivistas aparecidas con posterioridad a la obra de Scheler se ha utilizado este argumento en favor de la subjetividad de los valores. Como se recordará, Russell afirma que él se adhiere al subjetivismo ante la imposibilidad de encontrar argumentos para probar que algo tiene valor intrínseco.[30]

Es para Scheler "un fenómeno chocante" que el escepticismo ético se halle más extendido que el teórico, y al buscar las causas de tal hecho cree encontrarlas en que tenemos mayor sensibilidad y fineza respecto a las discrepancias sobre los juicios éticos que sobre los de orden teórico. Como buscamos el apoyo social en nuestras valoraciones éticas, nos intranquiliza cualquier discrepancia con los demás y esta intranquilidad es la que pone de manifiesto las diferencias. El escepticismo, a su vez, es la consecuencia de la desilusión que experimentamos al no encontrar la coincidencia esperada. Tal desilusión se debe a nuestra debilidad e incapacidad para estar solos frente a los problemas morales. El sentimiento de inferioridad y la "profunda y secreta experiencia de la impotencia"

[28] Cfr. *Ética*, sec. V, cap. I, § 6. Véase también tomo II, páginas 300-301.

[29] *Ética*, II, p. 99.

[30] Cfr. B. Russell, *Religión y ciencia*, p. 162.

para realizar los valores, y el consiguiente sentimiento de depresión conduce —según Scheler— a una "especie de acto de venganza", que es la afirmación de la subjetividad de los valores.

El deseo de lograr el apoyo social es lo que llegó a desviar a Kant de la verdad "hasta querer convertir la mera aptitud de generalización de una máxima de la voluntad en escala de su justeza moral".[31] Para Scheler un querer es bueno exclusivamente para un individuo sin que pueda ser generalizado y "una intuición moral de los *valores puros y absolutos* de un ser y un comportarse, cuanto más adecuada es (es decir, cuanto 'más objetiva' es) debe llevar consigo ese carácter circunscrito a individuos".[32]

Parecería innecesario señalar que Scheler rechaza de plano al nominalismo axiológico, que niega contenido significativo a las palabras que expresan los valores bueno, bello, honesto, etcétera. Tales palabras son, para el nominalismo, las expresiones de sentimientos, intereses y apetencias de los individuos. Refiere Scheler esta doctrina a Hobbes y a Nietzsche; el lector recordará que el nominalismo axiológico adquiere mayor significación con posterioridad a la muerte de Scheler en varios representantes del empirismo lógico y la filosofía analítica.

Scheler afirma, con razón, que los argumentos del nominalismo ético no se distinguen esencialmente de los que ha usado la filosofía nominalista para negar validez objetiva y realidad a los conceptos. Y como considera que Husserl ha demos-

[31] *Ética,* II, p. 100.
[32] *Loc. cit.* Cfr. pp. 106-107.

trado en las *Investigaciones lógicas*[33] la falta de fundamento del nominalismo, no se empeña en una refutación a fondo de tal doctrina.

Cree que no puede reducirse un valor a la expresión de un sentimiento porque, con frecuencia, captamos los valores con independencia de los sentimientos que experimentamos. Así, podemos comprobar con frialdad, y aun con fastidio, la existencia de un valor moral en nuestro enemigo.[34] El nominalismo no logra explicar el real comportamiento humano frente a hechos morales o estéticos; en verdad —dice— nos comportamos frente a los valores de un modo análogo a como nos conducimos frente a los colores y los sonidos, esto es, reconociendo su objetividad y distinguiendo tales cualidades de su aprehensión misma y del interés que tengamos en ellas.

Cree encontrar algo de común entre el nominalismo ético y el platonismo, que parecería ser su opuesto, y que también rechaza. "Tanto en una como en otra opinión se niegan los 'hechos independientes de valor' "... relegándose "todo el mundo de lo moral a la esfera de un reino conceptual no intuitivo."[35]

Contrariamente a lo que sostendrá más tarde Hartmann, no cree Scheler que deban buscarse los valores en la esfera de los objetos ideales, junto a los números y las figuras geométricas. Es cierto que los *conceptos* de bondad, belleza, agrado, etcétera, pertenecen a ese reino, pero lo moral —y con ello todo lo axiológico— no se agota en el reino de

[33] Cfr. *Investigaciones lógicas,* tomo II, investigación segunda (Madrid, Revista de Occidente, 1929).

[34] *Ética,* I, sec. IV, cap. I, § 2, especialmente p. 227.

[35] *Ibid.,* p. 221.

las significaciones ideales. Platón cayó en el error de incorporar los valores a esa esfera porque partió de una falsa división del espíritu en "razón" y "sensibilidad". Como los valores no pueden reducirse a contenidos de la sensación, los agrupó junto a los números y las figuras geométricas, esto es, en el reino de la razón.

Hay que distinguir, según Scheler, entre el concepto de un valor y el valor mismo. Un niño pequeño siente la bondad y el cuidado de la madre sin haber captado, ni ser capaz de captar, la *idea* de lo bueno. Por otra parte, Platón negó existencia a los valores negativos, considerando lo malo como lo aparente, frente a la realidad plena del bien.

5. Captación de los valores

La discrepancia de Scheler con Platón no se advierte tanto en la crítica que le dirige,[36] sino al comparar los respectivos modos de captación de los valores.

Platón es un intelectualista frente al sensualismo de la escuela cirenaica. Scheler en cambio se opondrá a toda forma de intelectualismo y continuará la línea iniciada por San Agustín y Pascal.

El intelectualismo de Platón y de los grandes filósofos modernos, incluyendo a Kant, se debe a la falsa división del espíritu, antes señalada. Se opta por la razón porque se rechaza la sensibilidad; no se advierte que hay una tercera esfera, de dignidad semejante a la razón, aunque independiente de ella tanto como de la sensibilidad. Es el *ordre*

[36] *Ética*, sec. IV, cap. I, 1.

du coeur de que hablaba Pascal. Un orden que no es caótico ni caprichoso, pero que la razón intelectual no logra comprender: "el corazón tiene razones que la razón no comprende". La luz de la emoción se apaga cuando se intenta llevarla al intelecto. Hay, pues, que ajustar la captación a la naturaleza del objeto captado. ¿Cómo se captan los valores?

Los valores constituyen un tipo de objeto completamente inaccesible a la razón. El racionalismo, tanto griego como moderno, los tuvo relegados a un plano inferior o pretendió asimilarlos a los entes de razón. Ellos se ajustan a la *logique du coeur*, que nada tiene que ver con la lógica del intelecto, pero que establece órdenes y leyes tan precisas como las de esta lógica. Por medio del corazón, por la pura vía emocional, captamos los valores. O, para decirlo en términos estrictamente schelerianos, los valores se nos revelan en el percibir sentimental, en el preferir, amar, odiar.[37]

Para mostrar el sentido profundo de la captación de los valores por medio del percibir sentimental, realiza Scheler una descripción fenomenológica de la vida emocional, que le permite poner al descubierto diversas capas de la esfera emocional en los que habitualmente no se repara.

Distingue, en primer lugar, entre el 'sentimiento intencional" *(intentionales Fühlen)* y el "estado sentimental sensible" *(Gefühlszustand)*. Este último se refiere a la pura vivencia del estado, mientras que el primero tiene que ver con su captación. Un dolor sufrido es distinto a un dolor observado. En el estado sentimental o afectivo no hay ningún elemento intencional; cuando se refiere a un objeto la referencia es mediata, esto es, posterior al momento de darse el sentimiento. La referencia puede

[37] *Ética*, II, p. 108.

ser de orden causal; así, el fuego es el objeto que me ha causado este dolor que tengo. La relación se establece mediante el pensar.

En el sentimiento intencional, en cambio, hay una referencia directa e inmediata al objeto y dicha referencia no es de carácter intelectual; en ella se nos revelan los valores. El percibir sentimental no está unido al objeto exteriormente o a través de una representación, ni el objeto aparece como un signo de algo que se oculta tras él.

Captamos los valores por medio de las vivencias emocionales del percibir sentimental. A su vez, el orden jerárquico de los valores se presenta en el "preferir" y "postergar", como veremos más adelante. No debe confundirse "preferir" con "elegir". Se elige entre acciones —entre un "hacer" y otro "hacer", dice Scheler— mientras que se prefiere un bien a otro, y también un valor a otro, con prescidencia de los depositarios, sin exigir contenidos de fin, como es el caso en el elegir.[38]

El amor y el odio forman, para Scheler, el estrato superior de la vida emocional intencional. No se trata de "estados", sino que ambos tienen un carácter claramente intencional. Lo revela el idioma; se dice amo y odio "algo", y no amo y odio a secas, o "por" o "en" algo. El amor y el odio nada tienen que ver con la ira, el enojo, la cólera o cualquier otro estado semejante. Tampoco se debe confudir el amor y el odio con el preferir y el postegar. El preferir exige pluralidad de valores, mientras que en el amor y el odio puede darse *un* solo valor.[39] El amor y el odio son, por otra parte, actos espontáneos, muy distintos a las reacciones de réplica, como la venganza, por ejemplo. Son actos en los cuales el

[38] *Ibid.*, p. 32 Cfr. también tomo I, p. 130.

[39] *Ibid*, p. 32; y *Esencia y formas de la simpatía* (Buenos Aires, Losada, 1942), sección B.

reino de los valores —accesibles al percibir sentimental— experimentan una ampliación o restricción, puesto que el amor es un auténtico descubridor de valores. Por lo tanto, no está a la zaga del percibir sentimental y del preferir, sino que les precede, pues les descubre nuevos valores.

Salvo algunas pocas excepciones ya mencionadas —como San Agustín y Pascal— la historia de la filosofía moderna revela poca comprensión frente a la naturaleza de la vida emocional y su capacidad para descubrirnos un mundo valioso.

Distingue Scheler dos etapas en la filosofía moderna: la primera va desde Descartes hasta fines del siglo XVIII, y la segunda de Kant en adelante. Para los racionalistas —Descartes, Spinoza, Leibniz— y los hombres que sufrieron su influencia, el percibir sentimental, el amar, odiar, etcétera, no eran algo irreductible, sino fases confusas y oscuras del pensar y concebir. Para Leibniz, por ejemplo, el amor maternal es el concepto confuso de que es bueno amar al hijo. Y así como reducen la vida emocional a un grado inferior del pensamiento, lo bueno, lo malo y los demás valores quedan convertidos en grados de perfección del ser.

Desde los comienzos del siglo XIX, en cambio, se ha ido reconociendo la irreductibilidad de la vida emocional, aunque la influencia del intelectualismo anterior ha llevado a Kant y a los filósofos que le siguen, a degradar la vida emocional, reduciéndola a simples estados y negándole, por lo tanto, su índole intencional.

Para Scheler, en cambio, la vida emocional —el percibir sentimental— es irreductible al intelecto o cualquiera otra forma anímica y tiene, al mismo tiempo, carácter intencional.

El hecho de que la esencia de los valores se nos revele en la intuición emocional —y no en la intuición intelectual, por ejemplo— pone de manifiesto

su naturaleza que resiste su reducción al mundo de los objetos ideales.

6. Jerarquía de los valores

Es una característica de los valores estar ordenados jerárquicamente. No es fácil, sin embargo, señalar los criterios que se deben usar para determinar tal jerarquía. El criterio empírico queda excluido pues sólo podría decirnos cuál es la tabla jerárquica de una persona, un pueblo o una época, mas no cuál *debe ser* dicha tabla.

Scheler cree que los valores mantienen una relación jerárquica *a priori*. La jerarquía, para él, reside en la esencia misma de los valores y se aplica aun a aquellos valores que no conocemos.[40] La superioridad de un valor sobre otro se capta por medio del "preferir", que es un acto especial de conocimiento. Preferir no es juzgar; el juicio axiológico descansa en un preferir que le antecede.

Como lo indicamos anteriormente, no hay que confundir "preferir" con "elegir". El "elegir" es una tendencia que supone ya el conocimiento de la superioridad del valor. El "preferir", en cambio, se realiza sin ningún tender, elegir ni querer. Cuando decimos "prefiero la rosa al clavel", no pensamos en una elección. La elección tiene lugar entre acciones, como vimos. El preferir, en cambio, se refiere a bienes y valores; en el primer caso se trata de un preferir empírico y, en el segundo, apriórico.

Si bien la superioridad de un valor no se nos da antes del preferir, sino en el preferir, no se debe creer que tal superioridad consista en que un valor

[40] *Ética*, I, p. 129.

ha sido, de hecho, preferido. De lo contrario, la superioridad tendría un fundamento empírico, cuando en realidad, para Scheler, la jerarquía es algo ínsito en la esencia misma de los valores y, por lo tanto, invariable y ajeno a la experiencia. La conexión jerárquica es de naturaleza *a priori.* Esto no significa, sin embargo, que el orden jerárquico de los valores pueda ser deducido lógicamente; se trata de una evidencia intuitiva de preferencia que ninguna deducción lógica puede sustituir.

El acto de preferencia no exige que se dé una multitud de valores en el percibir sentimental. Puede dársenos una acción como preferible a toda otra acción, sin que pensemos o nos representemos las demás acciones posibles; basta la conciencia de poder preferir cualquiera otra cosa.

Scheler distingue el preferir, como acto, del modo de su realización. A veces el preferir se da intuitivamente, sin que seamos conscientes de ninguna actividad, y el valor se nos aparece "como por sí mismo". Otras veces, en cambio, se da un preferir consciente y acompañado de "reflexión".

En los modos reales del preferir se distinguen los caracteres morales. Unos son llamados por Scheler, "críticos" o "ascéticos", puesto que realizan la superioridad de los valores principalmente a través del acto de "postegar". A ellos se les oponen los "caracteres positivos", para quienes el valor inferior se les hace patente desde el superior que se les da directamente.

Si bien en el preferir se da ya la superioridad de un valor sobre otro, Scheler cree necesario, con justa razón, exponer por separado los criterios que hay que utilizar para determinar la jerarquía axio-

lógica.[41] Estos criterios, que son cinco en total, pueden separarse de los actos de preferencia, aunque revelan rasgos de las leyes del preferir. El primer criterio es el de la *durabilidad* (*Dauer*) del valor. Siempre se ha preferido, observa Scheler, los bienes duraderos a los pasajeros y cambiantes. La capacidad de persistir a través del tiempo es una nota que caracteriza las grandes obras literarias, por ejemplo. La durabilidad no debe referirse, desde luego, a los bienes y, menos aún, a los depositarios. Un fósforo puede destruir una obra de arte y una caída poner fin a la vida de un genio. La simple durabilidad del bien, debido a la fortaleza del depositario, no agrega valor al objeto. De lo contrario, una "fea" estatua de mármol sería estéticamente superior a una "bella" creación en madera o yeso. La durabilidad se refiere a los valores. Afirma Scheler que "los valores más inferiores de todos son, a la vez, los valores esencialmente 'fugaces'; los valores superiores a todos son, al mismo tiempo, valores eternos".[42] Es "de esencia" del valor de lo agradable sensorial darse como mudable, frente al valor de la salud, por ejemplo, o el valor del conocimiento.

El segundo criterio es la *divisibilidad* (*Teilbarkeit*). La altura de los valores es tanto mayor cuanto menos divisibles son. Los valores inferiores deben fraccionarse para poder gozarlos, mientras que los superiores ofrecen una creciente resistencia a división. Debido a que los valores de lo agradable sensible "son *esencial* y *claramente* extensivos", es posible la participación en su goce sólo si se los

[41] Cfr. *ibid.*, pp. 133-145.

[42] *Ibid.*, p. 136. Véanse en el cap. v mis críticas a éste y a los demás criterios indicados por Scheler.

divide, como sucede con las comidas, bebidas o con un trozo de tela. La magnitud del valor se mide por la magnitud del depositario: un trozo de tela o de pan vale aproximadamente el doble que la mitad del trozo. En la obra de arte no sucede lo mismo: la mitad de una estatua o un cuadro no corresponde a la mitad de su valor total. Por esta razón, podemos compartir el goce de los valores estéticos sin necesidad de fraccionar los bienes —los valores espirituales son indiferentes al número de personas que participan de su goce— mientras que el goce de lo agradable sensible exige el fraccionamiento de los bienes correspondientes. De ahí que los bienes materiales separen a las personas —al establecerse conflictos de intereses sobre su posesión—, mientras los bienes espirituales unan a los hombres en una posesión común.

La *fundación (Fundierung)* constituye el tercer criterio. Si un valor funda a otro, es más alto que éste. Se puede afirmar que un valor de la clase *B* funda un valor de la clase *A*, cuando un valor individual *A* requiere, para darse, la previa existencia de un valor *B*. El valor *B* es en este ejemplo, el valor que funda y, por lo tanto, el más alto.[43] Así, lo agradable se apoya en lo vital, en la salud, por ejemplo.

Todos los valores se fundan, desde luego, en los valores supremos que son, para Scheler, los religiosos. Al sostener esta tesis vuelve Scheler a un

[43] *Ibid.*, p. 138. Si aceptamos esta definición no hay, desde luego, lugar a disputa. El problema consiste en saber si valores de una región determinada —estética, por ejemplo— no pueden darse sin los correspondientes valores "fundantes", los valores religiosos, por ejemplo. Véanse nuestras observaciones críticas en el cap. v.

monismo axiológico semejante al medieval que el desarrollo de la cultura moderna parecía haber superado.

Veamos el cuarto criterio. Hay una relación esencial —para Scheler— entre la *profundidad de la satisfacción (Tiefe der Befriedigung)* que acompaña el percibir sentimental de los valores y la jerarquía de éstos. Como sucede con la preferencia, sin embargo, la jerarquía del valor no *consiste* en la profundidad de la satisfacción que produce. Hay también, de igual modo, una "conexión de esencias" por la cual el valor más alto produce una satisfacción más profunda.

Aclara Scheler el concepto de "satisfacción". En primer lugar, no debe confundírsela con el placer, si bien éste puede ser una consecuencia de la satisfacción. Se trata, por otra parte, de una vivencia de cumplimiento, esto es, que se da tan sólo cuando se cumple una intención hacia un valor mediante la aparición de éste. La satisfacción no está necesariamente ligada a una tendencia; el más puro caso de satisfacción acaece en el tranquilo percibir sentimental y en la posesión de un bien positivamente valioso. Tampoco es necesario que la satisfacción vaya precedida de una tendencia.

Igualmente aclara el concepto de "profundidad". La distingue, en primer término, del "grado" de satisfacción. "Decimos que una satisfacción en el percibir sentimental de un valor es más profunda que otra, cuando su existencia se muestra *independiente* del percibir sentimental del otro valor y de la 'satisfacción' *a él* unida, siendo ésta, empero, dependiente de aquélla."[44] De ahí que sólo cuando

[44] *Ibid.*, p. 141.

nos sentimos satisfechos en los planos profundos de nuestra vida gozamos las ingenuas alegrías superficiales.

Scheler reconoce que los cuatro criterios enunciados —durabilidad, divisibilidad, fundación y profundidad de la satisfacción— "no pueden expresar el último sentido de la altura de un valor, por más que descansen siempre en conexiones de esencias".[45]

Veamos qué acontece con el quinto criterio propuesto: la *relatividad. (Relativität).* Afirma Scheler que si bien la objetividad pertenece a todos los valores y sus conexiones de esencias son independientes de la realidad y de la conexión real de los bienes en que se realizan los valores, existe entre éstos una diferencia que consiste en la escala de la relatividad. Observa que el hecho de que un valor sea "relativo" no lo convierte en "subjetivo". Un objeto corpóreo que se presenta en la alucinación es "relativo" al individuo, mas no es subjetivo en el sentido que lo es un sentimiento.

El valor de lo agradable es "relativo" a un ser dotado de sentimiento sensible; en cambio, son valores "absolutos" aquellos que existen para un puro sentir —preferir, amar—, esto es, para un sentir independiente de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida. Los valores morales pertenecen a esta última clase.

La relatividad se refiere al ser de los valores mismos y no debe confundirse con la dependencia o relatividad que se deriva de la naturaleza del depositario eventual del valor. Ésta es una relatividad de "segundo orden", en oposición a la relatividad de "primer orden" que se refiere a los valores.

[45] *Loc. cit.*

Ahora bien, aquellos valores que, en el sentir y preferir, son dados como los valores más próximos al valor absoluto, se dan, a su vez, como los más altos en la intuición inmediata. Cree que existe un percibir inmediato de la relatividad de un valor, independiente por completo del juicio y la reflexión. Así, el valor absoluto se da como evidente con prescindencia de cualquier razonamiento lógico o hecho empírico. La reflexión y los actos de comparación e inducción pueden, más bien, ocultarnos el carácter absoluto o relativo de un valor. "Existe en nosotros un *fondo* en el que apreciamos secretamente la naturaleza de los valores vividos por nosotros en lo que respecta a su 'relatividad', no obstante que intentemos a veces 'ocultarnos' esa relatividad mediante el juicio, la comparación y la inducción."[46]

Un valor es tanto más alto cuanto menos relativo es; el valor más alto de todos es el valor absoluto. Todas las demás conexiones de esencias se basan sobre ésta que es la fundamental.

El preferir y la aplicación de los cinco criterios señalados, nos ponen al descubierto una ordenación jerárquica, o tabla de valores que, para Scheler, es la siguiente.[47]

En primer término figuran, en el nivel más bajo, los valores de "lo agradable" y "lo desagradable", a los que corresponden los estados afectivos del placer y el dolor sensibles. En segundo término están los valores vitales, que representan una modalidad axiológica independiente e irreductible a lo agradable y lo desagradable. La antítesis noble-

[46] *Ibid.*, p. 144.
[47] *Ibid.*, pp. 151-156.

vulgar es la fundamental en este estrato axiológico, si bien corresponden a esta esfera los valores del bienestar y, en tanto estados, todos los modos del sentimiento vital, como la salud, la enfermedad, la vejez, la muerte, el agotamiento.

El reino de los valores espirituales constituye la tercera modalidad axiológica. Ante ellos deben sacrificarse tanto los valores vitales como los de lo agradable. Captamos estos valores por el percibir sentimental "espiritual" y en actos como el preferir, amar y odiar espirituales, que no deben confundirse con los correspondientes actos vitales sinónimos.

Dentro de los valores espirituales pueden distinguirse, jerárquicamente, los siguientes: *a)* los valores de lo bello y de lo feo y los demás valores puramente estéticos; *b)* los valores de lo justo y de lo injusto, que no hay que confundir con "lo recto" y lo "no recto" que se refieren a un orden establecido por la ley, y que son independientes de la idea de Estado y de cualquier legislación positiva; *c)* los valores del "conocimiento puro de la verdad", tal como pretende realizarlos la filosofía, en contraposición con la ciencia positiva que aspira al conocimiento con el fin de dominar a la naturaleza.

Adviértase que Scheler habla del valor del "conocimiento" y no de la verdad misma; para él "la verdad no pertenece al universo de los valores".[48] Los valores de la ciencia, tanto como los de la cultura, son "valores por referencia" a los del conocimiento.

Por encima de los valores espirituales está la última modalidad de los valores, la de lo santo y

[48] *Ibid.*, p. 154, nota 34.

lo profano. Los valores religiosos son irreductibles a los espirituales y tienen la peculiaridad de revelársenos en objetos que se nos dan como absolutos.

Como los valores en general son independientes de los bienes y de todas las formas históricas, se comprende que Scheler reclame para los valores religiosos completa independencia frente a lo que ha valido como santo a lo largo de la historia incluyendo, desde luego, "el concepto más puro de Dios".

Los estados correspondientes a los valores religiosos son los de éxtasis y desesperación, que miden la proximidad o el alejamiento de lo santo. Las reacciones específicas correspondientes son las de la fe, la veneración y la adoración. El amor es, a su vez, el acto en que captamos los valores de lo santo.

Para Scheler, esta relación jerárquica de valores que va de lo agradable a lo santo —a través de lo vital y lo espiritual— es apriorística y precede, por lo tanto, a cualquier relación entre los bienes. Es aplicable a los bienes sencillamente porque se aplica a los valores que están presentes en los bienes.

Examinaremos críticamente en el capítulo v la validez de esta tabla de valores y de los criterios usados para establecerla. Bástenos, por el momento, señalar que cada época histórica tuvo su tabla de valores y que difícilmente podrá fijársela en forma definitiva como pretende Scheler.

BIBLIOGRAFÍA

ASTRADA, Carlos, *La ética material y los valores* (La Plata, Universidad de La Plata, 1938). Ver parte II: "La crítica del 'formalismo' ético, y la ética de los valores".

BJELKE, Johan Fredrik, *Zur Begründung der Werterkenntniss* (Oslo-Bergen, Universitetsforlagen, 1962).

DUPUY, Maurice, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité.* 2 tomos (Paris, Presses Universitaires de France, 1959). Cfr. especialmente la parte VI.

HARTMANN, Wilfried, *Max Scheler. Bibliographie.* (Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1963).

HARTMANN, Nicolai, *Ethik* (Berlin, Walter de Gruyter, 1ª ed., 1926; 4ª ed., 1962). Hay trad. al inglés: *Ethics* (London, Allen & Unwin, 1932), 2ª imp., 1950.

HARTMANN, Nicolai, *Ontología* I. *Fundamentos* (México, Fondo de Cultura Económica, 1954). Ver cap. 49.

LLAMBIAS DE ACEVEDO, Juan, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas* (Buenos Aires, Nova, 1966). Cfr. especialmente cap. III.

MALIANDI, Ricardo, *Wertobjektivität und Realitätserfahrung* (Bonn, Bouvier u. Co. Verlag, 1966). Ver especialmente caps. II y VI.

SCHELER, Max, *Ética,* 2 vols. (Buenos Aires, Revista de Occidente, 1941-42; 2ª ed., *idem,* 1948).

SCHELER, Max, *El resentimiento en la moral* (Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1938).

SCHELER, Max, *Esencia y forma de la simpatía* (Buenos Aires, Losada, 1943).

SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires, Losada, 1938).

SCHELER, Max, *Amor y conocimiento* (Buenos Aires, Sur, 1960).

V. CRÍTICA AL SUBJETIVISMO Y OBJETIVISMO AXIOLÓGICOS

1. Unilateralidad del subjetivismo

Las doctrinas subjetivistas y objetivistas expuestas revelan la complejidad del problema. Ambas doctrinas han contribuido a mostrar un aspecto de la cuestión; el error radica en pretender reducir el todo a una de sus partes. En otras palabras, aciertan en lo que afirman y yerran en lo que niegan.

El subjetivismo tiene razón cuando sostiene que no hay valor sin valoración; yerra al negar el elemento objetivo adicional. El objetivismo, a su vez, acierta al indicar la importancia de las cualidades objetivas, pero se equivoca al dejar de lado la reacción del sujeto frente a tales cualidades.

Las doctrinas subjetivistas coinciden en afirmar que la vivencia valorativa no capta el valor, sino que lo crea; difieren cuando intentan señalar el tipo de vivencia. Para unos es el placer, para otros el deseo o el interés. Éstos son los tres tipos clásicos de doctrinas subjetivistas. Examinemos críticamente las tres formas, deteniéndonos en la doctrina de Perry por la vigencia que aún tiene en amplios círculos filosóficos, especialmente de habla inglesa.

La primera crítica general que podemos formular es que los tres tipos de doctrina no pueden ser igualmente verdaderos. Si bien el interés incluye en cierta medida al deseo, ambos excluyen al placer. La teoría que sostiene que el placer

confiere valor a un objeto es incompatible con la tesis de que es el deseo, o el interés, el que tiene esa propiedad. Ambas doctrinas no pueden ser verdaderas —por el principio de no contradicción— aunque ambas pueden ser falsas pues no se aplica el principio del tercero excluido, ya que estas teorías no son contradictorias, sino contrarias.

La primera doctrina es sencilla: algo es valioso cuando me produce *placer* y en la medida en que me produce placer. El correspondiente desvalor equivale al dolor.

Es verdad que valoramos muchas cosas porque nos producen placer; no les adjudicaríamos valor si nos repugnaran o produjeran dolor. La afirmación es cierta en el plano de las comidas y las bebidas y, en general, en el ámbito de lo agradable. Mas al ascender en la escala axiológica advertimos que la tesis hedonista pierde vigencia.

Una doctrina que sostiene la equivalencia entre placer y valor debe probar que *todas* las cosas placenteras son valiosas y todo lo valioso placentero. Es evidente que hay cosas placenteras que son valiosas, pero ese hecho no basta para enunciar la afirmación general. Por otra parte, queda en pie la pregunta fundamental: ¿son las cosas valiosas por ser placenteras o al revés?

Parece sencillo poder mostrar que hay actividades y objetos placenteros que no son valiosos. No puede llamarse 'valioso' al alcohol, las drogas y todo aquello que es placentero pero daña nuestra salud física y mental. Puede probarse científicamente que son dañinos para la salud y constituyen, por tanto, un desvalor vital. Algo similar ocurre cuando nos referimos no a objetos, sino a actos. El sádico tiene placer en hacer sufrir inútilmente a su

víctima. ¿Podemos inferir que la acción tiene valor moral?

Quien tortura y mata por placer no confiere valor al acto, sino que muestra su baja categoría moral. El tipo de placer revela la personalidad; hay placeres infantiles, seniles, morbosos, superficiales, profundos, etcétera.

La tentación consiste justamente en el choque entre lo que nos atrae, porque nos produce placer, y el desvalor del acto. Si todo acto se convirtiera en valioso al ser placentero, quedarían excluidos la 'inmoralidad' y el 'pecado' que consisten, muchas veces, en dejarse llevar por el placer frente a exigencias de otro orden.

Fácil resulta señalar muchas otras actividades placenteras que no son valiosas, sino justamente lo contrario. Pasemos ahora al caso opuesto: objetos y actos reconocidamente valiosos que no son placenteros.

¿A quién puede resultar placentero lanzarse a un caudaloso río en invierno para salvar la vida de su mayor enemigo? Adjudicamos, sin embargo, valor moral a esa acción. A muchos niños les repugnan alimentos que son nutritivos y que su organismo necesita. El valor de esos alimentos es innegable, lo mismo que la ausencia del placer.

Es cierto que hay comidas que cumplen con la doble exigencia de ser nutritivas y placenteras, pero la existencia de casos opuestos echa abajo la teoría hedonista. Su error consiste en generalizar a partir de unos pocos hechos. Ese apoyo empírico le da aire de verdad, pero la doctrina se derrumba con la exhibición de casos que la desmienten. El valor nutritivo de un alimento, la utilidad de una herramienta, la moralidad de un acto, la calidad estética

de una obra de arte, no dependen del placer que nos produzcan, aunque a veces nos producen placer.

Lo placentero tiene vigencia en un ámbito restringido de los valores: lo agradable. El error de la teoría hedonista es confundir un valor específico —el agrado— con el valor en general.

En el plano de lo agradable, esa teoría es cierta porque la afirmación es tautológica: lo agradable o placentero equivale a lo que produce placer. No puede haber algo placentero y desagradable al mismo tiempo. Pero hay cosas placenteras que son nocivas para la salud, inmorales o carentes de valor estético, como las novelas pornográficas.

Si bien las críticas señaladas parecen suficientes para mostrar cuán injustificada es la pretensión del hedonismo de tomar al placer como medida de valor, se pueden formular otras que muestren igualmente la *insuficiencia* de esa interpretación.

¿El placer de quién es el que otorga valor a un objeto o acto? La experiencia nos muestra que lo plancentero a una persona resulta desagradable a otra. Si se responde que cada cual otorga valor a un objeto cuando le produce placer, nos encontramos con dificultades insalvables en caso de conflictos de placeres. Los conflictos pueden ser de dos tipos. El primero es cuando dos o más personas apetecen el mismo objeto que no pueden compartir. Si es igualmente valioso a todos los aspirantes a consumirlo, ¿cómo se resuelve el conflicto? Existe el caso inverso: placeres incompatibles para realizar un acto en común. ¿El placer de quién debe predominar? ¿Del que tiene el placer más intenso? ¿Puede un placer 'intenso' sobreponerse al placer menos intenso pero acumulado de varias personas? Conflictos de esta naturaleza surgen al

querer determinar la comida diaria de una familia numerosa, dónde pasar las vacaciones, qué comprar para la casa, hasta las esferas más altas del valor estético y moral.

Como el placer no es el que otorga valor a un objeto —salvo pocas excepciones— no se lo puede utilizar para medir el grado de valor y resolver, por consiguiente, los conflictos de dos placeres encontrados e incompatibles sobre un objeto, o placeres dispares sobre una conducta colectiva.

El placer es una vivencia: en sí mismo no es bueno ni malo. La bondad depende del *tipo* de placer. El factor que se agrega al placer es el que le confiere su calidad axiológica.

Una segunda interpretación subjetivista pretende equiparar el valor con el *deseo*. Las críticas formuladas a la reducción del valor a placer se aplican igualmente al deseo.

En primer lugar, hay deseos que no son valiosos y objetos valiosos que no son deseados. Existen deseos perversos, mezquinos, tontos, inmorales, esto es, de valor negativo No importa cuán intenso y duradero sea el deseo; puede mantener ese carácter negativo pues la calidad axiológica no depende del deseo, sino de otros factores. Un deseo perverso no pierde ese carácter al aumentar en intensidad.

Existe también el caso inverso: objetos valiosos que no son deseados. Buena parte de la educación consiste en suscitar en los jóvenes deseos nobles, elevados, esto es, crear deseos que de hecho no sienten. Dime cuáles son tus deseos y te diré quién eres. Una personalidad se puede definir tanto por lo que hace como por lo que desea hacer. El deseo, la aspiración, muestran la trama íntima de la personalidad; esto prueba que el valor no se mide

por el deseo, sino justamente al revés: la calidad del deseo depende del valor que encarna.

Es hoy común la distinción señalada inicialmente por von Ehrenfels entre *deseado y deseable*. También es conocido el intento de John S. Mill de reducir lo deseable a deseado. Escribió al comienzo del capítulo IV de su conocida obra *Utilitarismo*: "La única prueba que se puede ofrecer de que un objeto es visible, es que la gente realmente lo vea. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga; lo mismo ocurre con las demás formas de experiencia. Del mismo modo, entiendo que la única prueba que es posible ofrecer de que algo es deseable es que la gente realmente lo desee."

'Deseable' tiene dos sentidos: *a*) capaz de ser deseado; *b*) merecedor de ser deseado. J. S. Mill reduce el significado del término a su primera acepción, esquivando así el problema, pues la deseabilidad de un objeto puede radicar, justamente, en sus cualidades objetivas, si bien en relación con un sujeto que las perciba.

No es el mero deseo el que otorga 'deseabilidad'. Hay casos inversos: la deseabilidad se convierte en la causa de los deseos reales. Cuando la gente se entera por ejemplo, de que una fruta tiene determinadas propiedades nutritivas, la desea. El proceso inverso también es común: deja de desear algo al saber que es nocivo. Esta característica no se restringe a los valores vitales, sino que también tiene vigencia en los demás valores.

El deseo es una vivencia que se mueve por resortes psicológicos. Podemos suscitar deseos por medio del engaño y otras formas repudiables. Antes y después de tomar alcohol tenemos deseos dis-

tintos; una dosis de alcohol no puede conferir valor a un objeto que carece de él por el mero hecho de que sea capaz de suscitarnos fuertes deseos.

La imposibilidad de reducir lo 'deseable' a lo 'deseado' no implica que se puedan separar estas dos nociones y convertir la 'deseabilidad' en una esencia con vida independiente. Para que algo sea 'deseable' debe *poder ser* deseado. Postular algo como deseable sin que de hecho nadie pueda desearlo, es caer en el error inverso. La noción de deseable implica la de un sujeto que pueda desearlo.

La 'deseabilidad' no es una esencia, sino algo que surge del conjunto de las cualidades empíricas del objeto en relación con un sujeto. Habrá que repetir aquí algunas preguntas formuladas al criticar la concepción hedonista. ¿El deseo de quién? Si es el deseo de cada cual lo que confiere valor a un objeto, es necesario saber cómo se resuelven los conflictos de deseos, en el doble sentido indicado en el caso del placer. Como el deseo no confiere valor al objeto, el grado de deseo no puede conferirle mayor o menor valor.

2. Crítica a la doctrina de Perry

La tercera doctrina subjetivista importante es la que pretende reducir el valor al *interés*. Como vimos en el capítulo III, Ralph Barton Perry la enunció con toda crudeza. "Un objeto, de cualquier clase que sea, adquiere valor cuando se le presta un interés, de cualquier clase que sea."[1] Una doctrina similar se encuentra en los escritos de David

[1] R. B. Perry, *General Theory of Value*, pp. 115-116.

W. Prall, a quien Perry cita expresando su acuerdo.[2]

Para evitar confusiones limitaremos nuestra crítica a la doctrina de Perry, tal cual se halla expuesta en sus dos obras principales y en los artículos citados en el capítulo III. La crítica alcanza indirectamente a Prall y a muchos otros filósofos que han sostenido el deseo como fundamento del valor, pues el 'interés', según Perry, incluye el 'deseo'.

Como se trata de nuestra primera crítica a una doctrina axiológica concreta, quizás corresponda señalar en qué consiste una crítica en ética y teoría de los valores.

Si un científico ofrece una hipótesis interpretativa de un fenómeno o proceso natural, su validez depende de los hechos. Si alguien sostiene, por ejemplo, que la fermentación se debe a la presencia de microorganismos, puede apoyarse en el hecho de que muchas fermentaciones se producen así, como es el caso de la transformación del azúcar en alcohol. Sin embargo, alguien puede refutarle mostrando que no ocurre lo mismo en la transformación de almidones en azúcar. Por lo tanto, la hipótesis no es verdadera en todos los casos. Hoy se sabe que esas transformaciones se deben a la presencia de enzimas. En las ciencias naturales hay discrepancias fundamentales, pero existe un acuerdo básico sobre el criterio para determinar la verdad de una hipótesis. El criterio es el empírico: los

[2] *Ibid.*, p. 117, n. 7.

Cfr. D. W. Prall, "A Study in the Theory of Value", *University of California Publications in Philosophy,* 1921, vol. 3, No. 2, pp. 171-290. Ver en la misma colección vol. 4, 1923, pp. 75-103; vol. 5, 1924, pp. 113-140; vol, 7, 1925, pp. 117-125; y sus obras *Aesthetic Judgment* (1929) y *Aesthetic Analysis* (1936).

hechos tienen la última palabra, aunque se tome también en consideración la estructura lógica y otros factores adicionales.

La primera dificultad para criticar una teoría filosófica se debe a la inexistencia de acuerdo sobre un criterio válido para determinar cuándo una teoría o una proposición filosófica es verdadera o falsa. La cuestión referente a la validez de los criterios es un problema abierto y de difícil solución.

La segunda dificultad se debe a que las proposiciones filosóficas son metaempíricas y trascienden, por lo tanto, a la experiencia inmediata. Las proposiciones metafísicas tienen ese carácter; de ahí que el empirismo lógico, de raíz cientificista, haya negado la posibilidad de la metafísica como conocimiento válido, pues carece de un método para decidir si una proposición es verdadera o falsa.

En el caso de la ética y la teoría de los valores, se agrega una nueva dificultad. La ética no aspira a señalar cómo se comporta el hombre, individual o colectivamente, sino cómo *debe* comportarse. Por eso se enuncia generalmente en forma de normas: debes o no debes hacer esto o aquello. No se puede refutar una indicación normativa apelando a lo que realmente ocurre. Si enuncio la norma de que el hombre debe cumplir lo prometido, nadie puede refutar su validez mostrando que muchas personas no cumplen con sus promesas. Tanto peor para ellas, cabe responder. Como la norma no es una descripción de lo que ocurre, sino que indica una regla de conducta, la ruptura de la norma no implica su carencia de validez. La norma de tránsito que indica que debemos conducir por la mano derecha, no queda abolida cuando una persona conduce a contramano. El trasgresor es quien sufre

las consecuencias; la norma queda intacta. La posibilidad de violarla prueba su existencia.

Si no podemos determinar la validez de una norma apelando a los hechos, ¿qué camino nos queda para criticar una teoría ética normativa? ¿Será apelando a la voluntad divina, a la tradición, a una autoridad que respetemos, a la mera razón o a algún otro elemento no empírico? No, desde luego.

Hay quienes desean imponer un criterio de autoridad, sea divino o humano. Por lo general, tal pretendido criterio es un prejuicio que se apoya en una tradición perimida que tiene su origen en un dogma religioso.

Quien parte de un dogma tiene facilitada la tarea del examen crítico de una obra o doctrina filosófica. Todo consiste en compararla con el dogma aceptado; será falsa la proposición que contraríe los principios del dogma. No podrá denominarse 'filosófica' a esta actitud, pues la filosofía exige espíritu crítico, tolerancia y constante disposición para analizar críticamente las propias convicciones y desecharlas si la experiencia y la razón prueban su falsedad. En este punto no hay ninguna diferencia entre el filósofo y el científico: ambos dejan siempre abierta la posibilidad de renunciar a ideas y creencias al advertir que son falsas. La filosofía es teoría y no dogma. Por desgracia, en el mundo de habla española las teorías filosóficas se convierten fácilmente en dogmas y se postula la 'lealtad a los principios' como si se tratara de un partido político. La única lealtad del filósofo es estar dispuesto a reexaminar las ideas y principios de su época, incluyendo los propios, y sustituirlos por otros mejores sin caer en la ingenuidad de creer que alcanzó la verdad absoluta e inconmovible. El

conocimiento de hoy, científico y filosófico, supone desechar buena parte de las verdades de ayer. Lo mismo ocurrirá en el futuro, pues el proceso de perfeccionamiento es continuo y abierto.

Sin caer en el caso del dogmático, hay quienes reducen la crítica a una doctrina u obra filosófica, al cotejo con las propias ideas. En unos casos lo hacen consciente y abiertamente; en otros en forma subrepticia o inconsciente. Críticas de esta naturaleza tienen muy poco valor; sólo muestran la carencia de autocrítica de quien las formula.

La razón y la experiencia, que constituyen los fundamentos de la ciencia, tanto natural como social, son los apoyos básicos de la filosofía y, por consiguiente, de la ética y la axiología. Pero tanto la razón como la experiencia funcionan de distinto modo en ciencia y en filosofía. Justamente el problema de la razón y la experiencia son problemas filosóficos abiertos y tienen una diversidad muy grande de matices.

La experiencia no queda excluida, pues, del campo de la ética y la teoría de los valores. La ética aspira a regular la *conducta* del hombre, que es un hecho empírico, y la axiología se refiere a valores incorporados en *bienes,* que también son hechos empíricos. De ahí que no pueda volver la espalda a la experiencia. Una norma carece de sentido si no se puede cumplir; el *deber* supone *poder* cumplir con la exigencia. Y ésta es una cuestión empírica.

También las consecuencias, que son empíricas, tienen que ver con la validez de la norma. Lo mismo ocurre en axiología. Si alguien adjudicara valor vital a algo nocivo para la salud, y que conduce rápidamente al aniquilamiento de la especie huma-

na, fácil será mostrar la falsedad de tal pretensión. Tanto la ética como la axiología se apoyan en la experiencia, aunque no se reducen a describir lo que ocurre, sino que aspiran a indicar el rumbo o dirección de una forma de comportamiento *mejor,* aunque no absolutamente buena.

Si la razón y la experiencia son los fundamentos de la filosofía, la crítica a una doctrina filosófica tiene dos aspectos fundamentales. El primero es comprobar su *coherencia lógica.* Si la doctrina es incoherente se autodestruye. Debe respetar los principios lógicos básicos —identidad, no contradicción, tercero excluido, etc., lo mismo que las normas fundamentales de la inferencia. Cualquier error de tipo lógico anula la validez de la conclusión.

Hay también exigencias de tipo semántico; se deben evitar los términos vagos y ambiguos, señalar con claridad el significado de los conceptos básicos de la doctrina y ajustarse rigurosamente a ese significado en el curso de la exposición. Al rigor lógico le corresponde un rigor terminológico. La crítica debe señalar deficiencias de esta naturaleza, muy frecuentes en el mundo de habla hispana.

Otro factor importante se refiere al modo de conocimiento. Si un axiólogo afirma que existe una tabla de valores fija, inmutable y absoluta, cabe preguntar cómo lo sabe. El origen oscuro del pretendido conocimiento nos hace sospechar de su validez. Por otra parte, los argumentos que enuncie a favor de su teoría deben ser relevantes y fundarse en hechos y razones. Queda excluido el criterio de autoridad tanto como las formas sospechosas de conocimientos misteriosos no compartidos.

Si bien con una significación más amplia que en ciencia, la razón y la experiencia son, por consi-

guiente, los criterios válidos en filosofía. Cualquier intento de determinación de un criterio más preciso corre el riesgo de dar por resueltos los problemas filosóficos que están en debate.

Dividiremos el análisis crítico de la doctrina de Perry en dos partes. La primera se referirá a su interpretación del valor como interés, punto básico de su doctrina. En la segunda criticaremos los criterios propuestos para establecer la jerarquía de los valores. Perry es uno de los pocos axiólogos subjetivistas que proponen criterios concretos. En general, el subjetivismo deja de lado el problema de la jerarquía por considerar que es cuestión que sólo preocupa a quienes creen que existe un orden jerárquico objetivo y fijo. Perry advierte la necesidad de examinar el problema, pues se deben solucionar de algún modo los conflictos de intereses y deseos.

Si el interés y sólo el interés es el que confiere valor a cualquier objeto, la doctrina será falsa al descubrir que hay objetos valiosos en los que nadie tiene interés o, por el contrario, que la gente tiene interés en cosas carentes de valor. Recuérdese que el interés *confiere* valor al objeto —según Perry— y no es el objeto el que suscita interés en nosotros; el objeto *adquiere* valor tan pronto tenemos cualquier clase de interés en él.[3]

Hubo épocas en que la gente no tenía el menor interés en comer ciertos alimentos nutritivos y, por

[3] La misma noción de *interés* puede ser objeto de serias objeciones pues la definición que da en *Realms of Value* (p. 3) es insatisfactoria y las caracterizaciones que ofrece en *General Theory of Value* no son claras ni precisas. Perry tiene conciencia de la dificultad y escribe en esta última obra: "El término *interés* es el más aceptable" (p. 27); si bien señala que en otros contextos usará las palabras 'deseo' y 'propósito'.

lo tanto, valiosos para la salud. En algunos casos porque desconocía su propiedad bioquímica, en otros porque sencillamente no le interesaban. Las vitaminas pueden ser un ejemplo concreto. La falta de vitamina C en la alimentación de los marineros de antaño originaba graves enfermedades que no se sabía cómo combatir. La falta de interés en dichas vitaminas, por ignorar su existencia, no restaba un ápice al valor que tienen. Por otra parte, si tomamos vitamina C con o sin interés en ella, produce el mismo efecto; el interés que tengamos no le agrega ni quita nada.

Veamos el caso inverso: tenemos interés en algo y, sin embargo, carece de valor. El interés que tenga una persona en la alquimia o la astrología y su falta de interés por la química o la astronomía, no confiere mayor valor a las primeras que a las segundas. Lo mismo ocurre con *Superman* en relación a *Hamlet,* la filosofía de almanaque y la *Crítica de la razón práctica*, la música de organillo y una fuga de Bach. El interés que pueda tener una persona por las primeras y el desinterés por las segundas no confiere valor a aquéllas ni se lo quita a éstas. Quien tiene esa clase de interés revela su incultura.

La doctrina de Perry aspira a ser empírica pero la experiencia parece refutarla. Aun en los casos en que nos interesemos por cosas valiosas cabe preguntar si lo son porque tenemos interés en ellas u ocurre exactamente al revés.

Perry parece basarse en hechos insuficientes para sostener en pie su teoría. Nuestro rechazo no implica que las reacciones psicológicas y, en particular el interés, deban dejarse de lado; se deben tomar

en consideración, pero no reducir el valor al mero hecho de la existencia de un interés.

Si cualquier interés confiere valor a cualquier objeto, con prescindencia de las cualidades que éste tenga, no puede haber intereses malos y buenos, viles y generosos, morbosos y sanos. Lo que confiere ese carácter al interés depende de la calidad del objeto al que se refiere, o de los motivos y móviles del interés. El interés que tiene una niña por sus muñecas es de calidad distinta al que tendrá en la edad adulta por sus hijos. Aunque el interés por las muñecas sea muy intenso, como fenómeno vivencial, nunca adquirirá la dimensión axiológica que tiene el interés maternal. Por eso sonreímos ante los intereses de los niños, los tontos y los maniáticos que tienen, a veces, intereses desmesurados respecto a la naturaleza del objeto.

Si Perry tuviera razón, nunca podríamos cometer un error axiológico; nuestros errores serían todos de tipo empírico, esto es, creer que teníamos interés en algo cuando realmente no era así. En muchos casos tenemos interés en un objeto debido a una falsa información sobre sus propiedades; al comprobar el error perdemos interés en él. Ello revela que son las propiedades del objeto las que prestan su apoyo a un interés bien fundado y que un interés arbitrario y caprichoso no confiere valor a nada, pues será rectificado al descubrirse el error. Antes y después de la rectificación, el objeto tenía el mismo valor; el interés, en cambio, era distinto.

Por tratarse de un estado psicológico, el interés se puede provocar, fortalecer o debilitar modificando las condiciones fisiológicas y psicológicas del sujeto, sin alterar para nada las cualidades del objeto. Esto es lo que hace habitualmente la propa-

ganda comercial que trata de suscitar nuestro interés en algo que tiene menos valor que el que se le adjudica. Si el engaño surte efecto, el valor del objeto no se altera. Cuando el vendedor 'perfecto' logra suscitar el interés de un esquimal por las heladeras y le vende una, comete un engaño que no confiere valor a un objeto inútil para un esquimal.

Aunque los argumentos expuestos parecen suficientes para mostrar que la teoría de Perry está desmentida por la experiencia, quizá sea conveniente señalar otras objeciones igualmente válidas.

Un objeto puede aumentar de valor cuando se descubre que posee cualidades positivas que desconocíamos o disminuir de valor si las cualidades son negativas. Creíamos poseer la copia de un cuadro y en cambio era el original. El descubrimiento de una cualidad objetiva confiere mayor valor al cuadro. El ejemplo inverso revela igualmente que el interés depende del valor; creíamos que el cuadro era auténtico y descubrimos que es falso. Nos guste o no, su valor disminuye.

Como Perry invierte el orden y hace depender el valor exclusivamente del interés, no comparte nuestra opinión. Sostiene que: "El objeto de un interés adecuado (*correct*) no es *ipso facto* mejor que el objeto de un interés indebido (*incorrect*). Porque mejor, lo mismo que bueno, depende de lo que le ocurre al interés, pues de éste deriva el objeto su valor y no de los juicios correspondientes"... "los temores infundados que ridiculizaba Epicuro no dejaban de ser temores por ser infundados"... "Si queremos ser coherentes con nuestra definición, debemos estar dispuestos a afirmar que

los objetos de tales intereses *no son menos* valiosos porque el interés sea errado."[4]

El razonamiento es coherente a partir de la definición adoptada, pero la tesis queda desmentida por la experiencia. Tanto los intereses como los temores son vivencias y no pierden ese carácter por ser infundados. Pero no se trata aquí del aspecto psicológico, sino de la capacidad que tiene el interés para conferir valor a un objeto que no lo tiene, pues en tal caso el interés es infundado. ¿Puede un interés convertir en útil una herramienta inútil, en bella una mujer fea y en honorable a un estafador? La coherencia lógica es importante pero no debemos olvidar que una doctrina puede ser coherentemente errada. Si se parte de una tesis falsa, la coherencia no perfecciona el error inicial, sino que lo prolonga.

Perry no deja de advertir que la coherencia lo conduce por mal camino, pues agrega inmediatamente después de la cita anterior: "si bien admitimos que un interés equivocado es relativamente inestable porque existe la probabilidad de que el sujeto, tarde o temprano se convenza de su error."[5]

Si el descubrimiento del error hace desaparecer nuestro interés es porque el objeto no tenía el valor que le habíamos asignado equivocadamente; lo que demuestra que el interés se regula por las propiedades del objeto y no al revés. Debido a este hecho con frecuencia frenamos un interés inicial al descubrir un error, o lo orientamos hacia objetos que son más interesantes.

He aquí otra objeción. Nuestro interés por un

[4] *General Theory of Value,* p. 614. Subrayado en el original.

[5] *Loc. cit.*

objeto o actividad no surge repentinamente; en muchos casos deliberamos antes de interesarnos en ello. En la deliberación consideramos, principalmente, las cualidades que tiene el objeto o la actividad, queremos conocer qué hay a favor o en contra, las consecuencias que tendrá nuestro interés en uno y otro caso, y otras razones que hacen que un objeto sea o no valioso. No es el interés el que otorga valor al objeto o actividad, sino que tratamos de descubrir en el objeto el valor que justifique nuestro interés.

Con este motivo, hay que hacer una distinción similar a la de lo *deseado* y *deseable*. Una cosa es el interés que tengamos por un objeto y otra si el objeto merece nuestro interés, si es *interesante*. Lo interesante sirve de apoyo a un interés justificado; en tal caso, la vivencia que tenemos es una consecuencia de la cualidades del objeto.

Formulemos una última objeción que nos conducirá al examen de los criterios propuestos para determinar la jerarquía de los valores. Hemos hablado del interés en general, pero el interés no existe sino como vivencia de un sujeto. ¿El interés de quién es el que otorga valor a un objeto?

Si nos atenemos a la definición central del valor como cualquier objeto de cualquier interés, la respuesta tiene que ser: el interés de *cualquier* persona. En tal caso se nos presentan otros problemas muy serios. ¿Cómo resolvemos los conflictos de intereses? No hay duda de que abundan tales conflictos; basta leer los diarios para saberlo. Como en el caso del deseo, los conflictos pueden ser de dos órdenes. Unos se originan en el hecho de que dos o más personas tienen interés en un mismo objeto que no puede ser compartido. El otro,

cuando hay que fijar una conducta común y los intereses de los participantes son incompatibles.

Si pudiéramos medir o pesar los intereses, los conflictos se resolverían otorgando prioridad al de mayor peso. ¿Pero realmente se pueden medir los intereses y compararlos entre sí como si existiese una unidad común de medida? ¿Cómo podemos comparar intereses de calidad distinta, o de diversas personas en circunstancias diferentes? Aun en la misma persona es difícil comparar intereses que se refieran a estratos distintos de su personalidad.

Validez de los criterios de conmensurabilidad

Perry sostiene la 'conmensurabilidad' de los intereses, si bien no toma este término en un sentido matemático estricto. La conmensurabilidad se da por medio de los tres criterios enunciados: intensidad, preferencia y amplitud del interés. Cabe recordar que los tres criterios toman en cuenta *exclusivamente* al interés. Escribe: "Es el interés el que confiere valor a un objeto y debe ser el interés el que confiera el grado de valor."[6]

El criterio de la *intensidad* es sencillo: cuanto más intenso el interés, mayor valor tiene el objeto. ¿Cómo se mide la intensidad del interés? Vimos en el capítulo III que Perry deriva la idea de 'conmensurabilidad' del uso de términos como 'mejor', 'peor', 'más alto', 'más bajo', 'superior', 'supremo', referidos a los valores e intereses, porque implican, a su juicio, 'más' y 'menos'.[7]

El interés es una vivencia y las vivencias no son

[6] *Ibid.*, p. 599.
[7] *Ibid.*, p. 626.

espaciales. Se habla de un 'interés alto' o 'bajo', 'superficial' o 'profundo' sólo en un sentido metafórico. Y no se pueden cuantificar las metáforas. ¿Es legítimo comparar intereses de naturaleza distinta? Una persona puede tener interés en un cuadro por razones estéticas, otra por razones sentimentales o económicas. ¿Son comparables estos intereses? Y en caso afirmativo, ¿el cuadro tendrá más valor según la 'intensidad', sin considerar el *tipo* de interés? ¿Tendrá más valor el cuadro en el que un miserable comerciante tiene un interés muy 'intenso' por la ganancia que obtendrá, que aquel otro que interesa a un artista por razones exclusivamente estéticas? La intensidad del interés morboso de un sádico es, con frecuencia, mayor que la de un hombre normal de ayudar a quien lo necesite. ¿Significa ello que la actividad del sádico es más valiosa por ser más intensa? Es difícil que alguién se atreva a responder afirmativamente, aunque la coherencia de la doctrina lo obligue a ello.

El punto mínimo de intensidad, según Perry, es el momento en que surge el interés, es decir, cuando se quiebra la indiferencia. ¿Cómo podemos determinar que un interés es más intenso que otro? Vimos en el capítulo III que la respuesta a esta pregunta es muy poco convincente. Si bien rechaza la interpretación más cercana a su psicología 'behaviorista', porque el interés no puede medirse por la velocidad con que ejecutamos algo —ya que el cumplimiento de ciertos intereses nos obliga a la inmovilidad— afirma que el interés se mide por el grado de dominio que tiene sobre el cuerpo.[8] En su afán por eliminar la vía introspectiva enuncia

[8] *Ibid.*, p. 629.

una forma que no resiste la menor crítica. Caben dos objeciones. La primera surge de la dificultad de medir 'el dominio sobre el cuerpo'; la segunda es que ese 'dominio' depende de otros factores y no sólo del interés. Si el interés que tenemos al escuchar un preludio de Bach disminuye porque comienza a dolernos una muela, ¿disminuye el valor de la música?

Como señalamos, el interés es una vivencia que se mueve por resortes psicológicos y fisiológicos que muchas veces poco tienen que ver con la *calidad* del interés y del objeto al que se refiere. A pesar de ello, ¿podemos usar el mero interés para medir el valor?

El segundo criterio —la *preferencia*— no mejora la situación. Si bien muchas veces preferimos un objeto a otro por su calidad, hay casos en que la preferencia se basa en ignorancia, mala información, criterio equivocado o arbitrario, u otro factor ajeno al valor del objeto. Si se toma la mera preferencia como criterio, dejando de lado las razones que la justifiquen, se puede caer en el absurdo de que una preferencia morbosa, infantil o tonta, sea capaz de otorgar mayor valor a un objeto inservible que a algo realmente valioso, pero dejado de lado por torpeza.

Dicho en otros términos, hay preferencias y preferencias, unas fundadas y otras arbitrarias o pueriles. La preferencia debe ser ella misma valorada y para esto tendremos que atender a las cualidades del objeto. La preferencia, lo mismo que el interés, revela una personalidad y hay muchos *tests* que la usan con buen resultado. Por medio de ellos se puede descubrir a un psicótico, deficiente mental, inmaduro emocional, abúlico, etcétera. En lugar de

valorar el objeto por la preferencia, como propone Perry, medimos la calidad de la preferencia por la clase de objeto preferido y las razones en que se apoya la preferencia. Como se ve, la experiencia nos muestra que el criterio propuesto por Perry no sirve para otorgar el grado de valor de un objeto.

¿Qué ocurre si los criterios de intensidad y preferencia entran en conflicto? ¿Qué objeto tiene más valor, el que preferimos o aquel en que tenemos un interés más intenso?

Los criterios propuestos por Perry tenían el propósito de resolver conflictos de intereses, pero ellos mismos pueden entrar en pugna. Más aún, el conflicto puede surgir aun entre dos preferencias encontradas. La respuesta de Perry a esta situación es decepcionante. Escribe: "Cuando... dos preferencias se mantienen en conflicto, enfrentamos dos hechos indiscutibles y ambas partes deben aceptarlos, esto es, mientras yo prefiero *b* a *a*, usted prefiere *a* a *b*. Tal conflicto de preferencia, lo mismo que un conflicto de intereses, es un dato referente al valor y un ejemplo de su relatividad última e irreductible."[9]

Esto equivale a afirmar que el problema no tiene solución y que cada cual puede quedarse con su preferencia. En caso de que el conflicto consista en actuar o no actuar en una acción colectiva, no podemos quedarnos con las propias preferencias, pues ha de imponerse una. Y Perry ni siquiera sugiere cómo decidir la cuestión.

Veamos qué ocurre cuando el conflicto se establece entre la intensidad del interés y la preferencia. Señalamos en el capítulo III las dificultades que tiene para hallar una solución satisfactoria.

[9] *Ibid.*, p. 640.

Reconoce que "parece carecer de sentido afirmar que lo que pierde un objeto por disminución de la intensidad pueda compensarse por un aumento en el orden de la preferencia."[10] Y señala que si "intentamos comparar dos objetos cuyos intereses correlativos son desiguales en intensidad y preferencia, nos encontramos con una dificultad prohibitiva."[11]

Después de intentar sortear algunos inconvenientes, Perry adjudica prioridad a la preferencia frente a la intensidad, porque ésta tiende a inhibir cualquier otro interés y elimina así la preferencia, mientras que ella no interfiere con la intensidad del interés.[12] Criterio arbitrario que se debe a su esfuerzo por mantener la independencia de los tres criterios. De ahí que rechace expresamente la posibilidad de solucionar el conflicto interpretando la preferencia en términos de intensidad relativa.[13]

El tercer criterio es el de la *amplitud* del interés: lo que interesa a dos o más personas tiene más valor que lo que interesa a una sola. Este criterio incluye también el caso de acumulación de intereses en una misma persona: si tengo dos o más intereses en un objeto, éste tendrá más valor que si tengo uno solo. En ambos casos el criterio es valedero si se trata del mismo tipo de interés. Cuando todos los miembros de una familia, excepto uno, tienen interés en leer un periódico, éste tendrá más valor para la familia que el periódico que sólo interese a uno. Pero si los intereses son distintos, el criterio no funciona. Mis hijos pequeños pueden

10 *Ibid.*, p. 643.
11 *Ibid.*, p. 642.
12 *Ibid.*, pp. 644 y 653.
13 *Ibid.*, p. 644, nota 16.

tener una multiplicidad de intereses en mis libros de filosofía: jugar con ellos, usarlos para sostener un mueble o quemarlos en la chimenea. En cambio, yo tengo un solo interés de tipo intelectual. ¿Debe predominar el de mis hijos? Claramente, no pueden compararse los intereses porque son de naturaleza distinta y tienen fundamento distinto.

Como el criterio de amplitud "se aplica únicamente a intereses o conjuntos de intereses que mantienen una relación de *todo a parte*",[14] Perry admite que no es posible comparar intereses excluyentes por la dificultad de encontrar una unidad común de medida. No puede determinarse, por ejemplo, si lo que le gusta a Pedro y disgusta a Juan es mejor o peor que lo que disgusta a Pedro y gusta a Juan. Reconoce igualmente que, por la misma razón "es imposible juzgar por el método de la "amplitud" entre dos objetos de dos intereses en *conflicto*, pues en cada caso los objetos son buenos y malos."[15] La dificultad se deriva de su pretendida reducción del valor al mero interés. Si se prestara atención, como corresponde, a las cualidades del objeto, se abriría la posibilidad de apoyar el argumento en razones y hechos "objetivos". No habría un choque entre dos intereses que se admiten como válidos aunque sean arbitrarios, sino un punto de referencia objetivo que permitiría juzgar la validez del interés y no tan sólo su amplitud. Esta crítica se aplica igualmente a los otros dos criterios, intensidad y preferencia.

Indicamos las dificultades originadas en el conflicto entre los criterios de intensidad y preferen-

14 *Ibid.*, p. 646.
15 *Loc. cit.*

cia. El problema se complica ahora porque se agrega un tercer criterio —la amplitud del interés— que va a chocar con los otros dos. ¿Qué ocurre cuando la intensidad del interés es mayor pero menor la amplitud, como el caso del ebrio que tiene un interés más intenso en el vino y más amplio en el agua? O cuando hay un conflicto entre la preferencia y la amplitud: el ebrio consuetudinario prefiere el vino al agua, aunque la amplitud del interés en el agua sea mayor.

Admite Perry que es imposible compensar la escasa amplitud con la intensidad del interés y que sólo si tienen la misma amplitud, decide la intensidad del interés, o si tienen la misma intensidad, decide la amplitud.[16] Lo mismo ocurre al comparar la amplitud con la preferencia.[17] Lo que hace pensar que los criterios sirven para solucionar las situaciones sencillas y no los conflictos efectivos, que es cuando más necesitamos criterios válidos y eficientes.

Si se presenta un conflicto simultáneo entre los tres criterios, la cuestión se complica aún más. La solución de Perry en favor de la amplitud es insatisfactoria; al menos son poco convincentes las magras razones que ofrece.

Por otra parte, el conflicto se produce a veces dentro de la propia 'amplitud'. Como vimos, ésta tiene dos sentidos: se refiere a la acumulación de intereses diversos en una misma persona o un solo interés en varias. Un miembro de la familia tiene un triple interés en el agua: para beberla, lavarse y regar el jardín; los demás miembros tienen exclusivamente interés en el vino. La amplitud de la

16 *Ibid.*, p. 650.
17 *Ibid.*, p. 651.

multiplicidad de intereses de una persona choca con la multiplicidad de personas que tienen un interés. Según el criterio propuesto, ¿qué tiene más valor para esa familia, el vino o el agua? Perry no ofrece una solución. Éstos son ejemplos sencillos; la vida real presenta conflictos con una trama mucho más compleja y por lo tanto más difícil de resolver. La amplitud, que es el criterio supremo, no es capaz de solucionar los conflictos que surgen en su propio seno.

Perry propone tres criterios para solucionar conflictos de intereses y con ellos desata nuevos y complejos conflictos de los propios criterios. Todo se debe a su afán por reducir el valor al interés y usar exclusivamente esta vivencia como medida única del valor.

3. Deficiencias del empirismo lógico y la teoría emotiva

La reducción del valor a una vivencia u otro hecho tiene la ventaja de que puede aplicársele la metodología de las ciencias naturales. El peligro es que el aspecto axiológico quede fuera.

La mayoría de quienes dejan de lado lo axiológico y afirman que el conocimiento se refiere tan sólo a cuestiones de hecho, lo hacen por razones metodológicas y no como respuesta al interrogante sobre la naturaleza propia del valor. Por lo general quienes adoptan esta actitud son hombres inspirados en la ciencia de la naturaleza que desean, para todos los órdenes de la vida, criterios semejantes a los que se usan en dichas ciencias. Están preocupados, principalmente, por el problema del método. Han visto adelantar vertiginosamente las ciencias

de la naturaleza y advertido la posibilidad de que esos métodos se apliquen con éxito a problemas de las ciencias del espíritu. ¿Por qué no extenderlos también a la filosofía?

Creemos que el problema metodológico es muy importante, pero más importante es la cuestión que se refiere a la constitución misma del objeto que nos interesa, en este caso, los valores. El método es un instrumento para descubrir la naturaleza de la realidad. No puede sustituirse el problema de la realidad por el metodológico sin caer en el error del hombre a quien se le había encargado que observara, por el ojo de la cerradura, lo que pasaba en el interior de una habitación y ante la imposibilidad de ver nada se dedicó a describir el ojo de la cerradura.

Que aún no se haya encontrado un criterio aceptable para resolver los conflictos axiológicos, o para determinar cuál es la naturaleza efectiva del valor, no significa que tal criterio no exista. La humanidad tardó mucho tiempo en encontrar el actual criterio que usa la ciencia para resolver las cuestiones que caen bajo su dominio; una actitud de desesperada urgencia hubiera empujado a los científicos hacia la magia y los procedimientos científicos no se hubieran descubierto. La axiología es una disciplina muy joven y sus problemas son tan complejos, o más, que los científicos. Ante los fracasos para establecer un criterio axiológico aceptable no debemos desesperar y, menos aún, extraer la conclusión apresurada y pesimista de que es imposible encontrar tal criterio.

Una vez convencidos de que no existe un criterio certero para determinar la naturaleza de un valor o su jerarquía, estos pensadores concluyen que el

valor no tiene una naturaleza propia, sino la que nosotros proyectamos sobre él.

Aun cuando no existiera —o no pudiéramos encontrar argumentos o criterios valederos—, resulta ilegítimo inferir de una dificultad metodológica la existencia de determinadas cualidades en el objeto que se estudia.

Crítica a la tesis del empirismo lógico

El empirismo lógico, y hombres que están muy cerca de este movimiento como Bertrand Russell, son quienes más han insistido en negar al valor cualidades propias debido a dificultades de orden metodológico. Como se recordará, Russell afirma que la razón principal que tiene para adoptar la doctrina de la subjetividad de los valores "es la completa imposibilidad de encontrar argumentos para probar que esto o aquello tiene un valor intrínseco".[18]

El análisis semántico condujo a los empiristas lógicos a conclusiones semejantes. Carnap sostiene, como vimos, que los juicios de valor difieren tan sólo por su formulación de las expresiones de deseos y de los imperativos. Saca luego conclusiones terminantes acerca de la imposibilidad de la ética normativa y de la axiología como disciplina filosófica. Tales conclusiones podrían tener validez si antes se probara la tesis que las sostiene, cosa que Carnap no hace. No basta afirmar, en efecto, que un juicio de valor es una forma disfrazada de imperativo o norma; hay que probar tal afirmación. Se trata, a nuestro juicio, de una tesis errada.

Si hay alguna relación entre las normas y los

[18] Cfr. *Religión y ciencia*, p. 163.

juicios de valor, tal relación consiste en que las normas, para tener validez, deben apoyarse en los correspondientes juicios de valor. De ahí que la investigación teórica precede a la normativa.[19]

La postulación dogmática de verdades no probadas y la eliminación automática de lo que contradice la propia doctrina, no es monopolio al parecer del racionalismo ni del objetivismo. Indicamos en el capítulo III los errores que comete Ayer al cerrar las puertas a los elementos que no coinciden con su doctrina y dejar entrar furtivamente los que la favorecen. Sostiene que los valores no agregan nada al contenido de una proposición y que, en realidad, nunca discutimos sobre valores sino sobre hechos.

Como se recordará, los juicios valorativos para Ayer no enuncian nada fáctico; son mera expresión de los sentimientos de quien habla, o se proponen provocar una emoción o una acción en el prójimo. Tal afirmación es cierta en algunos casos pero no en todos. Por otra parte, también los juicios empíricos pueden expresar una emoción, o provocar emoción o acción en el prójimo. Si decimos "se incendia la casa", no sólo enunciamos una proposición empírica sino expresamos una emoción muy intensa. A su vez, tal enunciado puede provocar una emoción en el prójimo y también una acción: apagar el incendio o escapar.

Expresar emociones no es, pues, una cualidad exclusiva de los juicios valorativos. Se dirá: no todos los juicios empíricos expresan emociones y he ahí la diferencia. Pero no hay tal diferencia

[19] Cfr. R. Frondizi, "Fundamentación axiológica de la norma ética", *Actas VII Congreso Interamericano de Filosofía*. (Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 1967.)

pues no es verdad que todos los juicios valorativos expresen emociones. Veámos un caso.

Me hallo frente a un conflicto moral y no sé qué hacer. Me propongo hacer lo que corresponda hacer y, como estudioso de la ética, deseo analizar las razones en favor y en contra de las alternativas que se me presentan. Examino los hechos y luego las normas que pudieran aplicarse. ¿He de aplicar el criterio de universalidad que propone Kant en el imperativo categórico o los diez mandamientos, por ejemplo? Si me resuelvo en favor del imperativo categórico y enuncio la proposición: 'la alternativa *a* es la correcta' no expreso ninguna emoción sino el resultado de una deliberación racional como quiere Kant.

En tales casos no expreso ninguna emoción porque no hay ninguna emoción que expresar. El juicio sobre la moralidad de una conducta puede ser el resultado de una deliberación racional sobre alternativas teóricas que analizo objetivamente.

El acto moral puede consistir, justamente, en eliminar la emoción, en resistir la influencia de las inclinaciones y de toda la vida emotiva. Y aun tener la emoción opuesta: no puedo dejar de reconocer la belleza del cuadro que pintó mi enemigo o la corrección de su acto.

La tesis de Ayer de que los juicios de valor nada enuncian y sólo expresan una emoción, no parece válida y el error se origina en su vano intento de aplicar el mismo criterio que usa para los juicios empíricos. ¿Por qué no dejar abierta la posibilidad de usar criterios distintos, ya que se trata de juicios de naturaleza distinta?

La otra afirmación importante de Ayer es que jamás discutimos sobre los valores, sino tan sólo

sobre hechos. Ésta es una afirmación empírica que requiere una refutación de la misma índole.

¿Es cierto que nuestras discusiones no se refieren a los valores, sino a los hechos? No hay duda de que muchas discrepancias sobre cuestiones éticas y estéticas son reducibles a cuestiones prácticas; que muchas veces disentimos porque hay un desacuerdo sobre los hechos. ¿Ocurre algo semejante en todos los casos? No lo creemos. Hay situaciones en que los interlocutores están plenamente de acuerdo sobre los hechos y discrepan por razones estrictamente axiológicas. Es lo que acontece con ciertos críticos de arte que están de acuerdo acerca de los hechos referentes a un cuadro o a una obra musical y, sin embargo, discrepan porque tienen distinta concepción estética. Algo análogo sucede cuando la discrepancia no se refiere a un valor aislado, sino a la posición de un valor con respecto a otro en la tabla axiológica.

Está en un error Ayer al creer que tan sólo los hombres de diversas comunidades culturales o sociales tienen tablas axiológicas distintas. Es frecuente encontrar discrepancias axiológicas fundamentales entre miembros de una misma familia, que conviven bajo un techo común y que han sido educados en los mismos colegios. En uno predominan los valores religiosos, en otro los económicos, en un tercero los estéticos. Tal predominio tiene que ver, más bien, con los tipos psicológicos —como lo indicó Spranger— y no con situaciones educativas o ambientales. Las discusiones en esta familia se refieren a los valores y no a los hechos, esto es, al orden jerárquico que debe ocupar un valor respecto a otro.

Un argumento de mayor peso que los enunciados es el caso de la deliberación en el propio sujeto. El conocimiento de los hechos no puede dejar de ser idéntico; la alternativa se refiere tan sólo a los valores.

Las conclusiones a que arriba Ayer en ética y axiología son el resultado de la aplicación de una tesis previa de teoría del conocimiento y del esfuerzo por "mantener la coherencia general de su posición" gnoseológica, como él mismo lo confiesa.[20]

La educación estética y moral no consiste tan sólo en llamar la atención del joven sobre determinadas cuestiones de hecho, o consecuencias que producirían ciertos actos, sino en presentar ante sus ojos valores que su mirada inexperta no logra descubrir.

La tesis central de Ayer, como se recordará, consiste en afirmar que los juicios de valor no son ni verdaderos ni falsos puesto que no afirman nada, sino que expresan tan sólo los sentimientos de quien enuncia el juicio. En un examen de esta tesis, John Dewey reprocha a su autor la ambigüedad de las palabras "sentimientos" (*feelings*) y "expresar" (*evince*),[21] reproche grave si se tiene en cuenta que va dirigido a un hombre que centra la cuestión en el análisis semántico.

La tesis de Bertrand Russell, como vimos, es muy semejante a la de Ayer y cae, por consiguiente, bajo críticas similares a las enunciadas. Examinemos por separado aquellos aspectos de su

[20] Cfr. *Lenguaje, verdad y lógica*, Introd. y cap. VI *in initio*.

[21] Cfr. John Dewey, *Theory of Valuation*, International Encyclopedia of Unified Science, vol. II, nº 4 (The University of Chicago Press, 1939), pp. 8-12.

doctrina que no coinciden exactamente con la posición de Ayer.

Uno de ellos fue ya señalado: de las dificultades de encontrar argumentos válidos para probar que algo tiene valor en sí, infiere Russell la inexistencia de valores intrínsecos. Fuera del error de tal inferencia, hay que subrayar el apresuramiento de Russell al afirmar que existe "completa imposibilidad" para hallar tales argumentos. Si se hubiera atenido a los hechos, debió afirmar que él no conocía hasta ese momento, ningún argumento que, a su parecer, probara la existencia de valores intrínsecos. No puede haber ninguna razón "de esencia" que impida encontrar en el futuro argumentos válidos; por otra parte, Russell, que es empirista, no puede apelar a las esencias inmutables. Si los científicos de épocas pasadas hubieran adoptado un criterio semejante frente a la existencia de las bacterias, por ejemplo, no se hubiera logrado aún descubrirlas. Las dificultades para advertir su presencia no cerraron la puerta a la posibilidad de un ulterior descubrimiento. ¿No es posible acaso que el intenso y constante estudio en el campo de la axiología pueda permitir señalar, más adelante, que algo tiene, en efecto, un valor intrínseco?[22]

Al negarse Russell a aceptar la existencia de un criterio axiológico, debido a la falta de pruebas, está suponiendo, sin probarlo, la superioridad del valor lógico sobre los demás valores. ¿Por qué hemos de negar valor a lo que no puede probarse

[22] El propio Russell anticipó este tipo de crítica al escribir en "The Elements of Ethics" (1910): "La dificultad que existe para descubrir la verdad no prueba que no haya una verdad a descubrir." Cfr. *Philosophical Essays* citados, p. 10; ed. 1966, p. 20.

lógicamente? ¿Se puede probar que lo que se prueba tiene más *valor* que aquello que no se prueba?

La contradicción entre sus afirmaciones y su comportamiento es común en Russell. Se adhiere, por ejemplo, a la doctrina de la subjetividad de los valores y luego se comporta como si los valores fueran objetivos. Escribe: "Si dos hombres difieren sobre los valores, no hay desacuerdo respecto a ninguna clase de verdad, sino una diferencia de gusto."[23] Y agrega que algo tiene valor en la medida en que satisface un deseo personal. Ello no le impide abogar por "el cultivo de deseos grandes y generosos" y propiciar la "felicidad de la humanidad".[24]

¿En qué puede consistir un deseo "grande y generoso" si el valor depende exclusivamente del deseo? Sin quererlo advierte la insuficiencia de su definición del valor y tiene que introducir un elemento axiológico adjetivando al deseo. El valor radica en el adjetivo y no en el sustantivo: un deseo "pequeño" es tan deseo como uno "grande". No es el deseo, por lo tanto, lo que confiere valor, sino la calidad del deseo. Si no hay argumentos para probar que algo tiene valor, tampoco lo habrá para demostrar que un deseo "grande" es más valioso que uno "pequeño". La falta de argumentos no le impide, sin embargo, defender los deseos "grandes", "generosos" e "impersonales" e indignarse frente a actos de injusticia y su actitud moral no es arbitraria; da razones cuando denuncia una injusticia o defiende un principio moral.

23 *Religión y ciencia*, p. 162.
24 *Ibid.*, p. 166.

Al formulársele un reproche semejante[25] respondió: "Se me acusa, quizá con razón, de caer en una contradicción porque, si bien sostengo que las valoraciones éticas son subjetivas, me permito emitir opiniones categóricas sobre cuestiones éticas. Si hay en ello alguna contradicción es de una naturaleza tal que no puedo librarme de ella sin caer en la insinceridad. Más aún, un sistema contradictorio puede muy bien contener menos falsedad que uno coherente... No estoy dispuesto a renunciar al derecho de sentir y expresar pasiones éticas; ninguna cantidad de lógica, ni siquiera de mi propia lógica, podrá persuadirme de que debo hacer tal renuncia. Hay hombres a quienes admiro y otros a quienes considero despreciables; algunos sistemas políticos me parecen tolerables, otros detestables. El placer ante el espectáculo de la crueldad me horroriza y no me siento avergonzado por ello. No estoy más dispuesto a renunciar a todo esto que lo que estoy a renunciar a la tabla de multiplicar."[26]

Esta respuesta prueba la calidad ética del hombre que está detrás del pensador y, al mismo tiempo, la debilidad de la teoría. Débil, en efecto, debe ser una teoría que obliga a su autor —que ha adquirido justa fama por la calidad de sus trabajos lógicos— a renunciar a la coherencia lógica para poder mantener dicha teoría. Toda la contradicción radica en que Russell, en tanto hombre, tiene la convicción de que existen la justicia, la decencia y la moralidad y esta convicción es la que le obliga a rebelarse contra la injusticia, la inde-

[25] Véase la crítica de Justus Buchler en *The Philosophy of Russell*, ed. por P. A. Schlipp (Northwestern University, 1944), pp. 513-535.

[26] *Ibid*., p. 720.

cencia y la indignidad de ciertos espectáculos. Si él creyera realmente que la justicia es una cuestión 'de gustos' o de meros deseos personales, no podría acusar al prójimo por tener gustos "indebidos" o deseos 'impropios' o 'mezquinos'; tendría que respetar los deseos y gustos del prójimo como éste respeta los suyos.

En este punto radica la debilidad y la insatisfacción del subjetivismo, sea que proclame el agrado, el deseo o el interés como concepto central en la interpretación del valor: deja el problema axiológico intacto.

En efecto, como ya lo sugerimos, si hemos de definir al valor por el deseo, todo deseo será valioso. Mas si lo fuera, no podríamos hablar de deseos impropios, indecentes o pequeños y tampoco de deseos grandes, honestos o generosos. El deseo, en tanto deseo, es un estado psicológico neutro frente a los valores; su calidad ética depende de otro elemento, que es justamente el axiológico. Hay que buscar fuera del deseo el criterio para determinar su carácter ético; lo mismo pasa con el agrado y el interés.

Lo que da origen a cierta confusión es que los deseos, agrados e intereses pueden ser buenos o malos —y, por lo tanto, tienen vinculación con la ética— mientras que otros estados psicológicos, y otras cosas que existen en el mundo, no pueden ser ni buenas ni malas y permanecen, por consiguiente, fuera de toda relación con los valores. Así, nuestras percepciones, nuestros recuerdos, lo mismo que los triángulos y los árboles, no son ni buenos ni malos, sino en relación con la conducta —deseos e intereses— de los hombres.

Si bien es cierto que el valor se da en una va-

loración real o posible, es evidente que hay que distinguir entre la valoración —como hecho psicológico— del *acierto* de la valoración. Si un objeto adquiriera valor cuando lo valoramos con nuestro interés, deseo o agrado, no habría la posibilidad de cometer un error axiológico y nuestra valoración carecería de todo significado. Si todo es verdadero, nada es verdadero: el error da sentido y vigencia a la verdad.

Que la mera valoración psicológica positiva no confiere un determinado valor a un objeto es un hecho que parece innegable. La preferencia de la juventud actual por la música rock no le confiere superioridad estética sobre una sonata de Beethoven. Reconocemos la superior jerarquía de la sonata por encima de las preferencias individuales y colectivas, y utilizamos con frecuencia esta superior jerarquía para valorar negativamente a las personas que no son capaces de advertirla.

Por otra parte, los deseos y valoraciones reales no se producen caprichosa o caóticamente; debe haber en la realidad objetiva algún elemento que nos obliga a valorar de un modo determinado. El problema axiológico no consiste, por consiguiente, en averiguar cómo o por qué valoramos, sino cómo *debemos* valorar. Si deseamos algo es porque creemos reconocer en el objeto la presencia de alguna cualidad que lo hace acreedor a nuestro deseo. Esta observación nos permite insistir en una distinción fundamental en axiología señalada por Ehrenfels a fines del siglo pasado y repetida luego por varios pensadores de distintos países: nos referimos a la distinción entre lo *deseado* y lo *deseable*.[27]

[27] Ch. von Ehrenfels señaló esta distinción en su *System der Wertheorie* (1897), vol. I, pp. 35 y s.

Toda investigación sobre lo que desea la gente corresponde a la psicología o la sociología; sólo lo *deseable* es estrictamente axiológico. Tal distinción no implica, desde luego, una completa separación. Lo deseable mantiene su cordón umbilical con lo deseado. ¿Podría ser algo deseable si jamás nadie lo deseara o pudiera desearlo? La separación absoluta transforma al valor de lo 'deseable' en una mera fórmula vacía; la reducción de lo 'deseable' a lo 'deseado' abre la puerta al confusionismo axiológico. Dicha reducción es propia de la doctrina subjetivista. "Lo que 'debemos' desear —escribe Russell— es meramente lo que otra persona quiere que deseemos."[28]

Si se acepta la tesis de Russell ninguna persona puede, legítimamente, afirmar que algo es deseable. ¿De dónde puede derivar tal legitimidad si el valor depende exclusivamente del deseo de cada individuo? En tal caso, la educación carecería de sentido.

4. Crítica al apriorismo de Scheler

Las exageraciones del subjetivismo axiológico reforzaron la tesis del objetivismo. Pero no hay doctrina filosófica que pueda construirse con los errores de la tesis opuesta. Por otra parte el subjetivismo no yerra, sino que *exagera* alguna de sus verdades y el repudio de todo lo que sostiene condena al adversario a exageraciones semejantes, aunque de signo contrario.

Por falta de información, cada país atribuye esta distinción a un autor nacional; los norteamericanos se la atribuyen a John Dewey.

[28] "What we 'ought' to desire is merely what someone else wishes us to desire", en *What I Believe,* p. 29.

Para el objetivismo, como vimos, los valores son independientes de los bienes y de los sujetos que los valoran; son además absolutos e inmutables, sin que el acaecer real físico o humano pueda alterarlos. La naturaleza del ser humano, sus cambios a través de la historia, el fluir constante, de las preferencias, las vicisitudes de los deseos e intereses de los hombres, deja a los valores intactos e imperturbables. "Los valores existen con independencia de toda organización de un ser espiritual determinado", escribe Scheler.[29] Más adelante subraya que "así como la existencia de objetos [por ejemplo, los números] o la naturaleza no supone un 'yo', mucho menos lo supone el ser de los valores".[30] Y rechaza a continuación "toda doctrina que quiera limitar los valores, en su misma esencia, a los hombres y a su organización, sea ésta 'psíquica' [psicologismo] o 'psicofísica' [antropologismo]; es decir, que pretenda poner al ser de los valores en *relación* con el hombre o su organización".[31]

En el caso particular de Scheler, la separación del valor de toda relación con la realidad humana o natural es tan grande que llega a encerrarse dentro de su propia definición para ponerse a cubierto de cualquier crítica. Al emplear tal procedimiento, lo único que logra es caer en un error afirmando algo que la realidad no confirma o, de lo contrario, mantenerse en el campo estéril de las tautologías.

Sostiene, por ejemplo, que "aunque nunca se hubiera 'juzgado' que el asesinato era malo, hubiera continuado el asesinato siendo malo. Y aun

[29] M. Scheler, *Ética*, tomo II, p. 33.
[30] *Ibid.*, p. 39.
[31] *Loc. cit.*

cuando el bien nunca hubiera 'valido' como 'bueno', sería, no obstante, bueno".[32] ¿Por qué el asesinato es malo aunque la gente no lo juzgue así? Sencillamente porque en la definición misma de asesinato está implícita la valoración negativa, esto es, su repudio. Si no se lo hubiera definido primero como malo, no se le podría considerar luego *a priori* como malo. Sustitúyase la palabra asesinato por homicidio y se verá que su valoración positiva o negativa dependerá de los móviles, causas, propósitos y situación en que se realizó el homicidio. Esto es, tenemos que tomar en cuenta tales hechos reales para saber si un homicidio debe ser valorado positiva o negativamente.

El carácter tautológico de las afirmaciones de Scheler se advierte mejor en el segundo ejemplo que da y que se reduce a sostener que lo bueno es bueno. Lo que interesa saber es en qué consiste lo bueno. No hay duda que a lo largo de la historia se ha considerado como bueno cosas muy distintas. ¿Podremos determinar la naturaleza de lo bueno con total prescindencia de lo que la humanidad considera como tal?

Tanto Scheler como otros filósofos que se refugian en el *a priori* para mantenerse a cubierto del posible desmentido de la realidad, juegan con cartas dobles. Extraen de la realidad los conceptos que constituyen sus doctrinas y cortando luego toda conexión con la experiencia transforman esos conceptos, de raíz empírica, en esencias inmutables *a priori*. Como por definición tales esencias son lo que son, no hay la menor posibilidad de refutarlos. El ejemplo típico de esta exageración basada en una simple tautología es la afirmación de Scheler

[32] *Op. cit.*, tomo I, p. 80

de que lo nutritivo es nutritivo, aunque dañe la salud de algunas personas. Son las personas "anormales" las que no se ajustan a la definición. A Scheler no le interesa que el concepto de nutrición sea de tipo relacional, situacional; que aquello que es nutritivo para una persona pueda ser perjudicial para otra; que aun en la misma persona, lo que hoy le salva la vida mañana puede matarle. Él se atiene a la afirmación tautológica: lo nutritivo es nutritivo.

Donde mejor se pone de manifiesto la ambigua actitud de Scheler de querer y no querer apoyarse en la experiencia es cuando examina los criterios para determinar la jerarquía de los valores.

Como se recordará, la tabla axiológica de Scheler es *a priori,* esto es, no depende para nada de las reacciones efectivas que puedan tener los sujetos que valoran. "Esta jerarquía —escribe—, como la diferencia de valores en 'positivos' y 'negativos', reside en la *esencia* misma de los valores, y no sólo es aplicable a los 'valores conocidos' por nosotros."[33] La jerarquía axiológica, como vimos, se capta mediante un acto especial de conocimiento, llamado "preferir". "El ser superior de un valor es 'dado' forzosa y esencialmente tan sólo en el preferir."[34] Aunque la superioridad de un valor no se nos da antes del preferir, sino en el preferir, tal superioridad no consiste, para Scheler, en el hecho de que el valor haya sido realmente preferido.

Scheler tenía que señalar alguna forma concreta de aprehensión de la jerarquía axiológica para que su doctrina no se mantuviera completamente en el aire, pero como al mismo tiempo no podía

[33] *Ibid.,* p. 129.
[34] *Ibid.,* p. 130

apoyar tal superioridad en ese hecho empírico —pues, de lo contrario, el apriorismo se derrumbaba—, tuvo que afirmar que 'tan sólo' en el preferir se da la superioridad de un valor, pero que tal superioridad no consiste en ese hecho. Si el único modo de conocimiento no nos asegura la superioridad de un valor sobre otro, ¿de qué otro modo podremos enterarnos de esa supuesta superioridad? ¿Cómo podremos descubrir que la preferencia no ha sido engañosa?

Por otra parte, como el preferir es un acto psicológico concreto, será necesario determinar cuáles son los tipos de preferencia realmente reveladores de la superioridad axiológica, en qué personas y en qué circunstancias deben producirse estos actos de preferencia. A nadie se le oculta que la preferencia varía con las personas, las culturas, las épocas históricas. Aun en la misma persona, a edades distintas o en distintas circunstancias, varían las preferencias, tanto de bienes como de valores. ¿Qué clase de preferencia debemos preferir? El preferir, por sí mismo, no es suficiente para determinar la jerarquía de un valor: exige que se le califique, que se indique un criterio efectivo para saber cuáles son las referencias valederas y cuáles las falsas ya que Scheler admite, y esta vez con razón, que algunas veces preferimos los valores bajos a los más altos.

Este querer y no querer apoyarse en la experiencia, confiere a Scheler la actitud embarazosa del mal ciclista que, de tanto en tanto, necesita apoyar el pie en el suelo para mantener el equilibrio, pero lo levanta tan pronto logra restablecerlo o se le reprocha por hacer lo que no debía.

Críticas semejantes se pueden formular a los cri-

terios señalados por Scheler para determinar la jerarquía axiológica, y en particular al criterio de "la profundidad de la satisfacción". Si bien la altura de los valores "no *consiste* en la profundidad de la satisfacción que producen, es, no obstante, una conexión de esencias que el valor 'más alto' produce también una satisfacción más profunda".[35]

¿Cómo puede afirmarse que por "conexión de esencias" el valor más alto produce una satisfacción más profunda cuando, muchas veces no sucede así? Habrá que repetir aquí las preguntas formuladas anteriormente: ¿En qué personas vamos a "medir" esta supuesta profundidad de la satisfacción? ¿En qué circunstancias? ¿Qué ocurre con la "profunda satisfacción" que tiene un jugador de póker cuando gana?

La expresión, por otra parte, es poco feliz. Se trata de una metáfora que sugiere que los actos de satisfacción son cualitativamente semejantes y se diferencian sólo por el "grado" de profundidad, cuando en verdad son actos psíquicos cualitativamente distintos. Lo que importa no es el grado de profundidad de la satisfacción, como cree Scheler, sino la clase de satisfacción que provoca el objeto valioso.

La ambigua actitud scheleriana se revela igualmente al proponer la durabilidad y la divisibilidad como criterios para determinar la jerarquía. Tal ambigüedad consiste en tomar en consideración unas veces los bienes y otras los valores, según convenga al desarrollo de la doctrina. Aclara en primer término que la durabilidad no se refiere a los bienes, y menos aún a los depositarios, de lo contrario, es-

[35] *Ibid.*, p. 140

tará asegurada por el material que se escoja; se refiere, pues, a los valores. "Los *valores* superiores —no los bienes— son dados forzosa y esencialmente como duraderos."[36] Escribe más adelante: que "los valores inferiores de todos son, a la vez, los valores esencialmente 'fugaces'; los valores superiores a todos son, al mismo tiempo, valores eternos".[37] ¿Qué quiere decir que los valores inferiores son fugaces? En tanto valores, los superiores como los inferiores son igualmente atemporales. La fugacidad o permanencia tendrá que referirse de algún modo a los bienes o a las vivencias captadoras de los valores. Escribe: "A quienquiera, cuando quiera y por todo el tiempo que quieran ser dadas esas vivencias, siempre son dadas como 'duraderas' o 'cambiantes'. Cuando las vivimos —sin tener que esperar la experiencia de su *duración fáctica*—, vivimos ya en ellas mismas una durabilidad determinada, perteneciente a su esencia."[38]

¿Cómo sabemos que vivimos una "durabilidad determinada" cuando de hecho sucede todo lo contrario? Sostiene que "pertenece a la *esencia* del auténtico acto de amor de ser *sub specie quadam aeterni* [. . .] Y esta conexión de esencias persiste —indiferentemente de la duración fáctica del amor real—, para con la persona real, en el tiempo objetivo".[39] El adolescente vive su primera pasión amorosa con una durabilidad que le parece eterna.

[36] *Ibid.*, p. 134.

[37] *Ibid.*, p. 136. Ya Aristóteles había señalado la durabilidad como criterio de lo preferible. "Lo más permanente o durable es preferible a lo que es menos." *Tópicos,* III, 116 a 13-14.

[38] *Loc. cit.*

[39] *Ibid.*, p. 135.

Eso no le impide, sin embargo, cambiar de novia a los pocos meses. Se trataba de una ilusión —dirá Scheler— y no de un amor esencialmente duradero. ¿Cómo podremos estar seguros de no caer en ilusiones semejantes a las del adolescente? Afirmar que pertenece a la esencia del auténtico amor el ser *sub specie quadam aeterni* cuando los amores reales son pasajeros, es afirmar lo que a uno se le ocurre o le conviene para mantener en pie la teoría. Por otra parte, la vivencia amorosa no es estable, sino cambiante; el amor de los ancianos que celebran sus bodas de oro es muy distinto al sentimiento amoroso que vivieron como novios.

Pretende Scheler detener el fluir del mundo y, como éste se resiste, transforma por arte de magia realidades efectivas en esencias, con la ventaja —para él— de que las esencias son más dóciles que las realidades: basta definirlas de un modo determinado para que sigan comportándose de ese modo sin caer en ninguna contradicción. Lo grave es que muchas "eternidades esenciales" se han esfumado con el viento. O con el esclarecimiento conceptual y terminológico, o el avance de la ciencia. Es cierto que en el mundo de las esencias se está a reparo de los vientos de la realidad; lo malo es que uno puede despertar del sueño.

Un juego semejante entre valores y bienes se produce nuevamente al proponer la divisibilidad como criterio para determinar la jerarquía. Escribe: "Es indudable que los valores son tanto 'más altos' cuanto menos 'divisibles' son, es decir, cuanto menos hayan de ser 'fraccionados' por la *participación de muchos* en ellos."[40] Los valores, por

[40] *Ibid.*, p. 136.

ser esencias inespaciales, carecen de la posibilidad de dividirse, y la participación de muchas personas en los valores llamados "divisibles" es semejante a la que puede existir en los valores más altos: todos podemos participar por igual tanto en el agrado como en el goce estético. Lo que acontece es que para gozar del agrado de las comidas, por ejemplo, debemos consumir el bien correspondiente, mientras que podemos gozar de un cuadro sin alterar su realidad. En otros casos no sucede así: el agrado de un baño de mar o de la temperatura primaveral no consume el correspondiente bien.

En cuanto a los bienes, todos son más o menos divisibles y la naturaleza de la divisibilidad depende, en buena parte, del depositario correspondiente. Y de la circunstancia en que se da el bien. En una tienda será cierto que "un trozo de tela vale —aproximadamente— el doble que la mitad";[41] las circunstancias, sin embargo, pueden conferir a la mitad un valor mayor que al total inicial si falta esa cantidad para terminar un traje, por ejemplo, o pueden hacerle perder dicho valor, como le sucede a la tela que sobra.

De todos los criterios propuestos por Scheler, el de más consistencia es el de la "fundación". Ello se debe, seguramente, a que hay aquí un elemento racional. El valor fundante tiene que tener mayor jerarquía que el valor fundado, pues éste existe en función de aquél. Por tal razón, un valor intrínseco es superior a un valor instrumental.

Aun al exponer este criterio, sin embargo, Scheler hace afirmaciones que no parecen corresponder

[41] *Ibid.*, p. 137.

a la realidad. Sostiene, por ejemplo, que "el valor de lo agradable —me refiero a lo agradable como valor—, según leyes de esencias, está 'fundado' en un valor vital: por ejemplo la salud".[42] Parecería, en efecto, que las cosas que nos agradan fortalecieran nuestra salud y que las que provocan nuestra repugnancia son las que pudieran perjudicarla. No siempre es así, desde luego; los niños los saben muy bien.

Como la realidad parece desmentir su tesis, Scheler se ve obligado a trasladar la afirmación sobre los hechos al plano de las esencias. Escribe que "este principio es, como ley de esencias, independiente por completo de las experiencias *inductivas* que los hombres hacen, por ejemplo, acerca de las relaciones de la salud y la enfermedad fácticas con los sentimientos de placer y displacer —tales, por ejemplo, los hechos siguientes: que muchas enfermedades del pulmón, la muerte por asfixia en determinada fase y la euforia en la parálisis, van unidos con fuertes sentimientos de placer".[43] Y para probar lo que afirma se pregunta: "¿Quién —por muy desgraciado que sea— 'envidiaría' al paralítico por causa de su euforia?"[44] Quizá pocos envidien al paralítico, pero son muchos los que envidian a quienes se emborrachan o toman cocaína. La prueba empírica ofrecida, como de costumbre, tiene poca consistencia.

La "fundación" tiene en Scheler una base teológica. Quiere ordenar todos los valores partiendo de uno que es supremo. Lo dice expresamente: "Todos los posibles valores se 'fundan' en el *valor*

42 *Ibid.*, p. 139
43 *Loc. cit.*
44 *Loc. cit.*

de un espíritu personal e infinito y de un universo de valores' que de aquél procede."[45] Esta actitud supone la negación de la autonomía de las distintas zonas axiológicas, que es una de las conquistas del pensamiento moderno. Si bien los valores mantienen relaciones entre sí, el reino de los valores estéticos es autónomo con respecto a los valores éticos y ambos son autónomos en relación a los valores religiosos. Scheler anula esta autonomía al ordenar toda la tabla según el principio regulador de los valores religiosos, que recuerda el ordenamiento medieval. Por otra parte, fundar la axiología en una doctrina teológica es conferirle una base poco firme; el cambio que sufrió Scheler lo prueba claramente. ¿Qué habrá pensado de todo este ordenamiento jerárquico "por ley de esencias" que parte del valor de un espíritu personal e infinito cuando rompió con esa concepción teológica? Dicha ruptura fue la respuesta de la vida a la vanidosa pretensión de querer edificar algo para la eternidad sobre las bases inseguras de un supuesto conocimiento *a priori.*

BIBLIOGRAFÍA

ASTRADA, Carlos, *La ética material y los valores* (La Plata, Universidad de La Plata, 1938). Ver segunda parte.

AYER, Alfred, J., *Philosophical Essays* (Londres, MacMillan, 1954). Ver ensayo "On the Analysis of Moral Judgments".

BLACK, M., STEVENSON, C. L., RICHARD, I. A., "A Symposium on Emotive Meaning", *Philosophical Review,* LVII (1948).

DUPUY, Maurice, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution e son unité.* 2 tomos (Paris, Presses Universitaires de France, 1959). Ver sexta parte.

45 *Ibid.,* p. 140.

KERNER, George C., *The Revolution in Ethical Theory* (Oxford University Press, 1966). Crítica de las doctrinas de G. E. Moore, Stevenson, Toulmin y Hare.

LLAMBIAS DE ACEVEDO, Juan, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas.* (Buenos Aires, Nova, 1966). Ver cap. III.

MOORE, George E., *Principia Ethica* (México, UNAM). Ver caps. 1, 2 y 3 con la crítica al naturalismo ético.

PARKER, D. W., DUBD, H. H., PERRY, C. M., "Symposium on R. B. Perry's *General Theory of Value*", *International Journal of Ethics*, vol. XL, (1930), p. 465 y ss.

STROLL, Avrum, *The Emotive Theory of Ethics* (Berkeley, University of California Press, 1954).

TOULMIN, Stephen, *El puesto de la razón en la ética* (Madrid, Revista de Occidente, 1964). Ver caps. 2, 3 y 4.

URMSON, *The Emotive Theory of Ethics* (Londres, Hutchinson University Library, 1968). Análisis crítico de las doctrinas de Ayer y Stevenson.

VI. VALOR, ESTRUCTURA Y SITUACIÓN

1. Superación de la antítesis

La tarea de los axiólogos subjetivistas y objetivistas no fue vana. El subjetivismo mostró la imposibilidad de separar el valor de nuestras reacciones psicológicas, necesidades y apetencias. El objetivismo, a su vez, corrigió las exageraciones del subjetivismo y señaló la necesidad de prestar especial atención a las cualidades objetivas.

Por otra parte, los análisis psicológicos, tanto de Perry como de Scheler, son por igual esclarecedores, a pesar de ser tan distintos en sus formas y significación. Si no es posible separar el valor de la valoración, resulta imprescindible un examen a fondo del interés, el deseo, la preferencia y demás estados relacionados a la estimativa.

El error inicial de las dos doctrinas tiene su origen en el sofisma de falsa oposición. Si bien se oponen diametralmente, ambas coinciden en la falsa creencia de que el valor tiene que ser necesariamente subjetivo u objetivo. Al advertir las fallas de una tesis adhieren apresuradamente a la opuesta. El argumento de Russell en favor del subjetivismo —como se recordará— radica en la falta de razones convincentes que prueben la tesis objetivista. Las consecuencias de orden moral y educativo de la posición subjetivista, a su vez, han servido para sostener artificialmente al objetivismo.

Si queremos atenernos a la naturaleza de los valores y no a la coherencia de la propia doctrina, debemos replantear de nuevo la cuestión. ¿Deben

ser los valores necesariamente objetivos o subjetivos? ¿Tienen todos los valores la misma naturaleza? ¿De dónde debemos partir en nuestro examen para poder atenernos a la realidad y no a teorías anticipadas y prejuicios?

Al intentar responder a la primera pregunta quizá podamos advertir que los estados psicológicos de agrado, deseo e interés son una condición necesaria pero no suficiente; por otra parte, tales estados no excluyen elementos objetivos, sino que los suponen. Si así fuera, el valor se presentaría como resultado de una relación o tensión entre el sujeto y el objeto, y presentaría una cara subjetiva y otra objetiva.

Si en el examen que realizaremos advirtiéramos que es así, correspondería luego averiguar hasta qué punto la proporción de los dos elementos integrantes del valor se aplica a todos los valores. Podría muy bien suceder que la escala axiológica estuviera justamente determinada por el aumento progresivo de uno de los elementos.

La tercera pregunta es la más importante en este momento en que parece haberse alcanzado un *impasse* en el problema axiológico. ¿Cuál es la realidad de la que debemos partir?

Una filosofía que postula determinados entes y que luego se atiene a sus propias definiciones puede lograr plena coherencia lógica, pero jamás logrará dar una explicación de la realidad efectiva. La teoría filosófica debe medirse, a un mismo tiempo, por la coherencia de su esquema conceptual y la capacidad que tiene para explicar los hechos de este mundo. Al estudiar la doctrina de Scheler advertimos su coherencia lógica y su capacidad para provocar un estado emocional de adhesión; le repro-

chamos, sin embargo, su falta de consideración de la experiencia efectiva.

Que la filosofía, y en particular la ética, debe partir de la experiencia, lo reconoce también Scheler. Escribe: "El conocimiento, de cualquier clase que sea, radica en la experiencia, y la ética debe también, a su vez, fundarse en la 'experiencia'."[1] Esto no le impide sobrevolar luego por las nubes de las esencias.

No basta una adhesión verbal a la experiencia para que la teoría se sustente en ella. Es necesario determinar claramente qué se entiende por experiencia y no dejarla de lado cuando desmiente la teoría.

Hemos examinado en otra oportunidad el concepto de experiencia y mostrado de qué modo constituye el punto obligado de partida y de permanente referencia de todo genuino filosofar.[2] Al considerar nuevamente el problema frente a la cuestión axiológica, advertimos que nuestro esquema interpretativo de la experiencia mantiene su validez. Hay también aquí, en efecto, una actividad y un objeto de tal actividad. El objeto es el valor, que resulta patente a la conciencia intencional valorativa. A su vez, parece imposible que la actividad tenga existencia y significación si se niega su relación con un sujeto.

Hay que tener cuidado de no incurrir, en relación al valor, en un error semejante al que se ha cometido muchas veces al discutir el *status* metafísico de las cosas y hechos del mundo, y la rela-

[1] Cfr. *Ética,* tomo I, p. 125

[2] Cfr. Risieri Frondizi, *El punto de partida del filosofar,* 2ª ed. (Buenos Aires, Edit. Losada, 1957), caps. III y IV.

ción gnoseológica que tenemos con ellos. Se han preguntado muchos si "existe" el sonido que produce un objeto al caer en el desierto inhabitado. Las dos interpretaciones antitéticas parecen igualmente valederas, porque hay una ambigüedad en el planteamiento y cada una de ellas toma en consideración un aspecto distinto de la cuestión. El sonido, en tanto sonido, no existe, desde luego, si no hay un oído que lo oiga: un sonido es un sonido oído. Si por existencia del sonido, en cambio, se entienden las vibraciones que produce el objeto al caer, la situación es muy distinta, pues tal existencia no exige la presencia de ningún oído que lo perciba. En el análisis de las percepciones gustativas, la distinción resulta muy patente. Si entendemos por "dulce" la correspondiente vivencia de percepción gustativa, ella no puede existir sin un paladar, es decir, sin un sujeto que tenga la vivencia; el azúcar no es dulce, en este sentido, cuando está dentro de un recipiente. En cambio, si entendemos por dulce las propiedades fisicoquímicas que tiene el azúcar y que producen en nosotros la percepción gustativa de "dulce", tales propiedades son independientes del sujeto que puede paladear el azúcar.

Si examinamos la relación del objeto valioso con el sujeto que lo valora, una vez que la ambigüedad ha sido disipada, advertiremos que el valor no puede existir sino en relación con un sujeto que valora. ¿Qué sentido tendría el agrado de una comida, sin un paladar capaz de "traducir" las propiedades físico-químicas de la comida en vivencia de agrado? Decimos comúnmente que la "comida" es agradable porque referimos la cualidad valiosa al causante, fuera de todo contacto con un paladar que la saboree. Lo mismo se puede afirmar de un

valor estético musical o pictórico, que no existe sino en relación con sujetos con sensibilidad auditiva y visual.

Además del sujeto y del objeto, hay que tomar en consideración la "actividad" del sujeto, por medio de la cual éste se pone en relación con el objeto; en el caso de los valores, tal actividad es la valoración. Un sujeto valorando un objeto valioso será, por consiguiente, el punto de partida del análisis. Una vez realizado dicho análisis se podrá afirmar la existencia de un valor con independencia del sujeto que lo valora —como quieren los objetivistas— o concluir, por el contrario, que no es más que una proyección del acto de valoración del sujeto, como sostienen los subjetivistas. O que el valor tiene carácter relacional y requiere la presencia del sujeto y del objeto.

2. Carácter relacional del valor

Consideremos un caso sencillo: el agrado que siento al beber un vaso de cerveza. Para un subjetivista, todo el valor de la cerveza depende del agrado que experimento; si por alguna razón, sea fisiológica o psicológica, no siento ningún agrado, la cerveza no tiene valor. El objetivista, por el contrario, afirmará que el agrado está ínsito en la cerveza y, si no lo estuviera, ésta no sería agradable.

Por lo que vimos, el agrado supone un paladar capaz de traducir las propiedades físico-químicas del objeto en vivencia de agrado; y hasta aquí tiene razón el subjetivista. Mas se trata de la "traducción" de ciertas propiedades que están en el objeto y no de la creación o proyección de estados

psicológicos. De modo que la presencia del objeto es indispensable para que exista la valoración.

Lo dicho no basta. El problema es mucho más complejo porque tanto el sujeto como el objeto no son homogéneos ni estables. Comencemos por el sujeto. No siempre valoro la cerveza del mismo modo. Las condiciones biológicas y psicológicas en que me encuentre modifican mi reacción. Así, por ejemplo, si tengo sed, la cerveza me produce una sensación distinta a si he ingerido mucho líquido; cuando estoy enojado tiene un sabor distinto a cuando estoy contento. Todos los otros estados fisiológicos y psicológicos influyen igualmente; desde la presión arterial hasta la actitud que tengo frente a la vida, pasando por el funcionamiento del sistema nervioso y glandular, el cansancio, la preocupación y la esperanza.

También es complejo el factor objetivo. Hablamos de la cerveza como si fuera algo inmutable, pero no es así. Hay cervezas y cervezas, a juzgar por su constitución físico-química. Si se altera su densidad, temperatura, etcétera, la sensación de agrado será distinta. Otros elementos objetivos influyen igualmente; el vaso en que se bebe, la temperatura del ambiente físico en que uno se encuentra, etcétera.

Además de los elementos subjetivos y objetivos, influyen también factores sociales y culturales; no es lo mismo tomar un vaso de cerveza con un amigo que con un enemigo, solo o acompañado, en el propio país o en el extranjero, en un bar de moda o de pie en mala compañía. El tipo de educación gustativa que hemos recibido, la tradición, el prestigio de la bebida y una cantidad de elementos culturales y sociales que constituyen la

historia de la sociedad y de la cultura en que vivimos, influyen en el agrado que tengamos al beber un vaso de cerveza.

Hemos tomado inicialmente un ejemplo sencillo para que se vea con claridad la coparticipación de elementos de distinto origen. Si pasamos ahora del plano superficial del agrado a las capas profundas de la valoración ética o estética, advertiremos el aumento de complejidad y las variantes en la proporción de los ingredientes. Examinemos un valor ético, por ejemplo. El desarrollo del sociologismo ético a partir de las doctrinas de Durkheim y Lévy-Bruhl, las contribuciones axiológicas de Müller-Freienfels y Heyde y la labor de la antropología cultural norteamericana, han probado la conexión que existe entre la valoración ética y el comportamiento real de los hombres, debido a las costumbres, religión, etcétera, y a la organización jurídica, económica y social de la comunidad en que viven.

Tomemos como ejemplo el valor ético sobre el que descansa el séptimo mandamiento. El desvalor que supone el robo tiene sentido tan sólo en una sociedad con una organización económica que garantiza la propiedad privada. ¿Qué significación podría tener el robo si hubiera comunidad de bienes? Al cambiar el sistema económico cambia el valor que sostiene el séptimo mandamiento.

En otros casos, la naturaleza del valor se altera por razones de carácter individual. El octavo mandamiento ordena que no debemos levantar falsos testimonios. ¿Rige este principio para un niño de cuatro años? La psicología infantil nos revela el mundo de fantasía en que vive el niño y nos

obliga a tratar a éste en términos distintos a los que usamos al juzgar a los adultos.

Si se da un vistazo a cualquiera de las escalas de valores que sostienen los axiólogos objetivistas, se advertirá que todas han sido forjadas teniendo en cuenta al hombre adulto europeo. Tales escalas son el resultado de la evolución histórica de la cultura occidental; si el desarrollo hubiera sido distinto —la historia no tiene un derrotero prefijado— la escala de valores también sería distinta. La suerte que ha corrido el cristianismo —y la Iglesia católica como institución— ha influido sobre las tablas axiológicas y las concepciones absolutistas del valor.

La organización económica, jurídica, las costumbres, la tradición, las creencias religiosas y muchas otras formas de vida que trascienden la ética, son las que han contribuido a configurar determinados valores morales, que luego son afirmados como existentes en un mundo ajeno a la vida del hombre. Si bien el valor no puede derivarse exclusivamente de elementos fácticos, tampoco puede cortarse toda conexión con la realidad. Un corte semejante condena a quien lo ejecuta a mantenerse en el plano descarnado de las esencias.

No se crea, sin embargo, que el juicio ético, estético o jurídico se pueda *reducir* al complejo de circunstancias subjetivas, culturales y sociales. Tales circunstancias forman parte de la valoración, pero no constituyen el todo, como ya lo hemos indicado: falta el aspecto estrictamente objetivo. ¿Qué pensaríamos de un sacerdote, un juez o un miembro de un jurado que valorara la conducta de un hombre, o la creación estética, según el funcionamiento de su hígado, la tradición, o las creencias e inclinaciones del grupo a que pertenece? En estos casos

exigimos se atienda al objeto mismo —a la conducta o al cuadro— y no se le antepongan las circunstancias que presionan sobre el sujeto al valorar.

La exigencia del aspecto objetivo es mayor en el plano ético o estético que en el del agrado porque a medida que se asciende en la escala de valores se acrecienta el elemento objetivo. Mientras que nuestras condiciones fisiológicas y psicológicas —sed, fatiga, enojo— tienen mucha importancia en el orden del agrado, ceden su predominio a las exigencias objetivas en el plano ético. La altura del valor se podría medir por el mayor o menor predominio de la objetividad.

Cualquiera que sea el caso examinado, o posición del valor en la tabla, siempre nos encontraremos con la presencia de las dos caras de la cuestión: subjetiva y objetiva.

El cine, como mero ejemplo de percepción de movimiento aparente, revela la coparticipación de los factores subjetivos y objetivos. Como es sabido, se proyectan en la pantalla fotografías estáticas; si tales imágenes se suceden a una determinada velocidad, no vemos imágenes estáticas sino en movimiento. A un hombre que no esté enterado del mecanismo de la percepción de movimiento aparente, le resultará difícil admitir que los rápidos "movimientos" de la bailarina que tiene ante sus ojos, o las patas del caballo a la carrera que "ve" en la pantalla, son el resultado de su propia contribución. A su vez, quien descubriera el aporte del sujeto, podría cometer el error del subjetivismo axiológico y afirmar que todo lo que vemos es una mera proyección del sujeto. La verdad es que el aporte del sujeto nos permite ver el objeto en movimiento, pero si no se proyectaran las imágenes

estáticas no habría ninguna percepción. La percepción en el cine es la síntesis de una doble contribución: las imágenes estáticas constituyen el aspecto objetivo y el sujeto agrega el movimiento. Algo semejante acontece con los valores, que son también la síntesis de reacciones subjetivas frente a cualidades que se hallan en el objeto.

No se trata, desde luego, de una relación sencilla y estática, sino compleja y cambiante. La complejidad tiene un doble origen. Los dos factores que entran en relación —el sujeto y el objeto— no son homogéneos ni sencillos; por otra parte, la interrelación misma es compleja. Hay que reparar también en que ambos factores y la relación, son dinámicos, como lo revelará un rápido examen de la cuestión.

Veamos primero el aspecto subjetivo. Ya hemos visto que un valor no tiene existencia ni sentido fuera de una valoración real o posible. La valoración cambia, a su vez, de acuerdo con las condiciones fisiológicas y psicológicas del sujeto. El sistema nervioso, el funcionamiento de las glándulas de secreción interna, la presión arterial y otros aspectos de nuestra vida biológica, condicionan nuestra valoración, especialmente en los planos más bajos de la escala axiológica.

Más patente resulta el carácter dinámico del ingrediente subjetivo si pasamos de las condiciones fisiológicas a las psicológicas. La vivencia valorativa recibe la influencia de todas las otras vivencias anteriores o contemporáneas. El modo de darse la percepción visual o auditiva influye sobre la valoración del cuadro o del trozo musical que escuchamos. También influye el cuadro que hemos visto anteriormente o la obra musical que oímos unos momentos antes; en verdad, todas las vivencias

que han precedido a la valoración. La influencia de las vivencias contemporáneas es aún mayor. Un olor desagradable, un ruido intenso, un dolor o una preocupación, interfieren en la valoración de un cuadro. Más aún, la cadena de asociaciones de ideas que pone en movimiento la visión del cuadro, también contribuye a la valoración. Si no se puede dejar de lado toda la estructura de nuestra vida psíquica en el momento de la valoración, ¿cómo no hemos de tomarla en cuenta al examinar este problema?

Hemos hecho un corte arbitrario al hablar de 'vivencias contemporáneas' a la valorativa. Ni la valoración ni las vivencias que la acompañan son fijas, sino cambiantes, y mantienen entre sí relación mutua. La intensidad de la emoción estética puede apagar o disminuir el dolor o preocupación que estaba presente en el momento de ver el cuadro. Este ir y venir de la vivencia valorativa y de sus ataduras con las demás vivencias que la acompañan muestra, tan sólo por una cara, la complejidad del ingrediente subjetivo de la valoración. Tal complejidad aumenta si echamos un vistazo a las vivencias pasadas que parecen mantener su presencia en la actualidad.

Comencemos por las vivencias del mismo tipo de la valoración que examinamos. Al valorar un cuadro está presente toda nuestra experiencia, positiva y negativa, en el orden estético. Las visiones anteriores del mismo cuadro, los cuadros del mismo autor vistos con anterioridad, toda la experiencia estética en nuestra vida, juntamente con las teorías que conozcamos o hayamos concebido por cuenta propia, están presentes al valorar el cuadro. Pero como la vida estética no se puede separar de las

demás formas de vida humana —religiosa, intelectual, política, etcétera—, a través de nuestro pasado estético se hace presente toda nuestra vida anterior. Al valorar un cuadro lo hacemos, pues, con toda nuestra personalidad y desde una particular concepción del mundo.

No es menos compleja la naturaleza del ingrediente objetivo. Dijimos que no hay valor sin valoración; podemos ahora afirmar que no hay valoración sin valor: la valoración exige la presencia de un objeto intencional. Hay cualidades en el objeto que me obligan a reaccionar de un modo determinado, a valorar positivamente aunque no me agrade o desee hacerlo, que reclaman mi interés aunque yo prefiera desentenderme de él, o que no logran despertar mi interés aunque me proponga tener ese estado de ánimo y prepare todas las condiciones psicológicas que le favorezcan. Esas cualidades objetivas son las que mantienen en pie las grandes obras de arte, a diferencia de las que sólo logran despertar un interés efímero.

El conjunto de cualidades objetivas de un cuadro, capaz de provocar una determinada emoción estética, no se presenta en forma aislada: el cuadro tiene un marco, está colgado de una pared que forma parte de un edificio. El tamaño, color y forma del marco, lo mismo que el color y tamaño de la pared, la posición del cuadro dentro de la sala, etcétera, forman parte de las cualidades objetivas. Por eso podemos aumentar o disminuir el valor de un cuadro cambiando las condiciones objetivas que lo rodean. Entre esas condiciones, además de las señaladas, está, en primer lugar, la luz, sin que sean despreciables las otras condiciones

físicas, como la temperatura de la sala, su tamaño, etcétera.

La tendencia a la abstracción que ha revelado el objetivismo axiológico, le ha obligado a hablar de los valores con prescindencia de los depositarios, como si tuviéramos con aquéllos una relación directa, fuera de los bienes concretos. La verdad es que los valores que conocemos están encarnados en bienes y suponen, por lo tanto, un depositario. Entre el valor y su depositario, o sostén, hay una relación superior a lo que habitualmente se cree. Si la catedral de Chartres se hubiera construido con ladrillos no tendría su actual valor estético. No se puede trasvasar la forma de una estatua del mármol al bronce sin alterarla. La naturaleza del material usado, su resistencia física, su color, su aspecto, influyen en la belleza de la estatua. Lo que decimos de la estatua puede extenderse a los demás campos estéticos y también a las demás esferas del valor.

Un determinado valor no se da, por otra parte, con independencia de los demás valores. La belleza de una catedral gótica no se puede separar del valor religioso que la inspira; la calidad estética de un mueble, de su utilidad; la justicia de una sentencia, de las consecuencias de su aplicación.

No faltará quien se empeñe en defender la objetividad e independencia del valor y afirme que las circunstancias señaladas influyen en la "captación" del valor, y no en su constitución o existencia. El valor es lo que es —se dirá— y nuestras cambiantes condiciones subjetivas no podrán alterarlo; podrán tan sólo modificar nuestra capacidad de captación. ¿Acaso no sucede lo mismo en el orden matemático?, se preguntará. Nuestra educación, capacidad

e inteligencia influyen en la captación de una relación matemática; la relación se mantiene intacta, sin embargo, aunque se empañe nuestra inteligencia o yerre nuestro razonamiento.

La fuerza de convicción de este tipo de razonamiento se basa en la analogía con los entes y relaciones matemáticas. La observación supone que los valores se comportan como los entes matemáticos. No se ha probado, sin embargo, que los valores pertenezcan, efectivamente, a tal reino de entes. Conocemos muchas doctrinas que sostienen —o suponen— que el valor es una esencia u objeto ideal; no conocemos ninguna que haya probado u ofrecido argumentos valederos en favor de esa tesis.

Las supuestas pruebas de la objetividad e independencia del valor se basan —como en Scheler y Hartmann— en las formas más traicioneras de la objetividad: la famosa intuición emocional. Ya señalamos el justificado recelo que podemos abrigar frente a esta forma de captar valores, puesto que tanto los valores como la tabla axiológica que la intuición descubre como objetiva y absoluta, coinciden, por feliz casualidad, con los valores y tabla que corresponden al ámbito cultural e histórico de la persona que posee esa rara capacidad.

La coincidencia es sospechosa y la sospecha aumenta cuando la intuición emocional se ajusta de tal modo a la teoría de la persona que afirma poseerla, que el dato intuitivo cambia al sufrir una alteración la teoría filosófica. Un claro ejemplo del ajuste de la intuición a la teoría —y no al revés— se encuentra justamente en el máximo defensor de la intuición emocional como forma de captación de los valores. Cuando Max Scheler rompe con la concepción de un Dios personal, infinito y perfecto,

la intuición infalible que le había conferido tal conocimiento absoluto se pliega a su nueva concepción teológica.

¿Qué hacer ante la falta de coincidencia de las supuestas intuiciones infalibles en la misma persona —como en Scheler— o en personas distintas, como es común? No podrá tomarse el dato intuitivo como decisivo, ya que no se sabría a quién atender. Ante estas dificultades, sin embargo, no se debe cometer el error opuesto y despreciar por completo el dato intuitivo. ¿Acaso despreciamos los datos de la percepción porque los sentidos muchas veces nos engañan? Debe recogerse el dato intuitivo junto a la información que nos proporciona la experiencia. Sólo el contraste de los diversos datos entre sí y el análisis de las distintas situaciones en que se producen, nos permitirá una interpretación a la luz de una experiencia completa, integral.

Cuando el realismo absoluto quiere escapar del terreno resbaladizo de la intuición emocional hace pie en el campo infecundo de la tautología. Sostiene Scheler, como se recordará, que aunque nunca se hubiera juzgado que el asesinato era malo, el asesinato sería malo; y aun cuando el bien nunca hubiera valido como bueno sería, no obstante, bueno. Que lo bueno es bueno, es tan cierto como infecundo; la maldad del asesinato, a su vez, está implícita en la definición. Cuando bajamos del plano de las abstracciones al de la realidad, las definiciones formales de poco sirven. Si lo nutritivo es nutritivo —como quiere Scheler— aunque llegue a matarnos, no sabremos cómo conducirnos frente a un fruto nutritivo por definición y mortífero por experiencia. Lo mismo sucede con lo agradable que tendrá que ser agradable aunque nos repugne, y

con independencia de las condiciones y hábitos fisiológicos y psicológicos de la persona que valora. Por otra parte, como no podemos desprendernos de tales hábitos, ¿qué condiciones fisiológicas y psicológicas son necesarias para captar el agrado "objetivo" de algo agradable por definición? Parece obvio que nadie —aunque afirme poseer la rara capacidad de atrapar esencias en el aire— sea capaz de saltar fuera del condicionamiento fisiológico y sociocultural. Es como pretender salirse del propio pellejo.

3. El valor como cualidad estructural

Un error similar al de creer que la subjetividad y objetividad del valor son excluyentes, se comete cuando se piensa que el valor debe reducirse a sus propiedades descriptivas o ser algo completamente ajeno a ellas. Si es una cualidad descriptiva simple, se dice, la captamos por uno de los sentidos; a su vez, si es compleja, se la puede descomponer en las cualidades simples que la constituyen. De lo contrario no es una cualidad empírica. Este tipo de razonamiento, frecuente en filósofos de habla inglesa, implica una asimilación del empirismo al atomismo. El atomismo es el supuesto de la actitud analítica.

G. E. Moore señaló con acierto el vano intento de la reducción del valor a las propiedades descriptivas o naturales al denunciar la llamada 'falacia naturalista'. Cayó, él también, sin embargo, en el error de la falsa oposición y se recluyó en un callejón sin salida cuando afirmó que "bueno", en tanto valor intrínseco, es indefinible por ser una

cualidad simple, como 'amarillo', que se capta por intuición.

Moore está en lo cierto al señalar las dificultades de la definición del valor, pero yerra al suponer que se deban a que el valor sea una cualidad simple. Creemos exactamente lo opuesto; que el valor es una cualidad muy compleja y por eso difícil de definir.

¿En qué consiste la 'falacia naturalista'? Consiste en identificar "bueno", que no es una propiedad natural o descriptiva según Moore, con una propiedad natural, como placer o deseo.[3] El hedonismo comete esta falacia. Como el placer es bueno, cree que placer y bueno equivalen. Otras doctrinas también cayeron en ella cuando identificaron *ser* y *deber-ser*. La obra de Moore esclareció la maraña de la teoría ética y axiológica y su contribución crítica fue muy importante.

La parte constructiva de su doctrina axiológica, en cambio, tuvo menos significación. En un artículo

[3] Cfr. su *Principia Ethica* (1903), secs. 11 y 12. Hay trad. cast.: México, UNAM. Son también de interés sobre la falacia las secs. 25, 26, 35, 44 y 67.

Como Moore la caracterizó de modos muy distintos, no resulta claro si hay varias maneras de caer en la falacia. Tampoco hay acuerdo si era de tipo lógico o se cometía cuando se intentaba definir 'bueno'. "Bueno es indefinible y negarlo implica una falacia", escribió en sec. 46.

Sobre 'propiedades naturales' ver sec. 26. Aclaraciones ulteriores (1940) sobre el tema se encuentran en su respuesta a los críticos en el volumen a cargo de Paul A. Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore*, 3a ed. (La Salle, Illinois, Open Court, 1968), pp. 581-90.

La 'falacia naturalista' originó grandes polémicas en los círculos filosóficos británicos y norteamericanos, y dio origen a una abundante bibliografía crítica.

titulado "La concepción del valor intrínseco", publicado en 1922, señaló su insatisfacción y perplejidad al encontrarse frente a dos características del valor intrínseco que consideró excluyentes. Escribió: "Dos proposiciones distintas son igualmente verdaderas acerca de la *bondad (goodness)*, a saber: *1*) que depende *solamente* de la naturaleza intrínseca de lo que posee... y *2*) que, *a pesar* de que esto es verdad, la bondad no es, sin embargo, una propiedad intrínseca... Es por esto que afirmamos anteriormente que si hay algún valor intrínseco debe constituir una clase de predicado que es único, pues no podemos pensar en ningún otro predicado que se le asemeje en este aspecto; que a pesar de no ser intrínseco comparte, sin embargo, con las propiedades intrínsecas la característica de depender únicamente de la naturaleza intrínseca de aquello que lo posee."[4]

Si parafraseamos a Moore, sustituyendo 'intrínseco' por 'natural' o 'descriptivo', podemos afirmar que dos proposiciones son verdaderas sobre la 'bondad' o cualquier otro valor; *1)* que depende *únicamente* de sus propiedades naturales o descriptivas; y *2)* que, sin embargo, no es una propiedad natural o descriptiva.

Comparto con Moore la opinión de que ambas proposiciones son verdaderas, pero extraigo una conclusión distinta. No hay duda de que la pri-

[4] "The Conception of Intrinsic Value", en *Philosophical Studies* (Nueva York, Harcourt & Brace, 1922). p. 273 Escribe poco más adelante: "Las propiedades intrínsecas parecen *describir* la naturaleza intrínseca de aquello que las posee, cosa que no ocurre con los predicados de valor." *Op. cit.*, p. 274. Sobre el significado de 'descripción', ver la respuesta de Moore a los críticos en *The Philosophy of G. E. Moore*, citado, pp. 590-92.

mera proposición es verdadera; la bondad depende de las cualidades naturales.

La verdad de la segunda proposición se deriva del hecho de que hay conjuntos de cualidades naturales capaces de producir una cualidad axiológica, como la bondad o la belleza, que *dependen* de las cualidades naturales, pero que *no pueden reducirse* a ellas. Si así fuera, las cualidades naturales o descriptivas serían una condición necesaria pero no suficiente del valor. Los valores parecen requerir algo más, aunque no algo misterioso insuflado desde afuera. En otras palabras, debe haber alguna clase de cualidad que dependa de las propiedades naturales y que al mismo tiempo no se reduzca a un mero agregado de ellas.

Hay, a mi juicio, una cualidad que reúne esas condiciones: la cualidad estructural *(Gestaltqualität)*. Es empírica, aunque no 'descriptiva' o 'natural', en el sentido que son los colores, sonidos, placeres y deseos para Moore.

¿Qué es una estructura? Su característica principal es que tiene propiedades que no se encuentran en ninguno de los miembros o partes constitutivas ni en el mero agregado de ellas. Por eso hay siempre novedad en una estructura auténtica. Y lo importante es el tipo de totalidad que surge de la relación de los miembros que la forman.

Una estructura depende de sus miembros, pero no equivale a la mera yuxtaposición de ellos. En muchos casos, la relación de los miembros es más importante que su naturaleza intrínseca.

El hecho de que una estructura no se reduzca al agregado mecánico de los miembros que la componen no debe hacernos pensar que se trata de una cualidad o ente metafísico; es una cualidad

empírica, real. Un organismo vivo, una sinfonía, una obra de teatro, son estructuras. Un drama no puede reducirse a la yuxtaposición de sus actos o escenas y menos aún a las oraciones o letras que lo forman. El sentido total es lo que cuenta.

Por otra parte, los miembros de una estructura no son homogéneos; y aquí radica la diferencia entre una estructura y un mero agregado o suma de partes. Un litro de agua, de leche o de vino, está formado por dos medios litros que son separables. Una persona honesta, en cambio, no equivale a dos medias personas honestas o a dos personas medio honestas. La constitución físico-química de cada gota es similar al todo; las partes son homogéneas. En el caso de la estructura no ocurre lo mismo. Una orquesta sinfónica, ejemplo típico de una estructura, está formada por distintos músicos que tocan diversos instrumentos. Los miembros que la constituyen son, pues, heterogéneos y la orquesta no equivale a la suma de los músicos que la forman. Algunos pueden sustituirse y, sin embargo, conservarse la unidad de la orquesta. Cada músico ejecuta su parte; la función del director es lograr la unidad estructural de la diversidad de músicos e instrumentos.[5]

Otro ejemplo elemental de valor como cualidad estructural lo ofrece un ramo de flores o un arreglo floral tipo Ikebana. Tanto o más importante que las flores que se usan es la disposición que se les

[5] El propio Russell, de mentalidad y actitud analítica, escribió en 1931: "No siento la menor inclinación a negar que las totalidades tienen propiedades importantes que no son necesariamente deducibles de los elementos que las constituyen." Cfr. Charles W. Morris, *Six Theories of Mind* (Chicago, The University of Chicago Press, 1932), p. 137.

da. Cuando vemos qué puede hacer un experto con las flores pobremente distribuidas por un principiante, advertimos que la belleza del arreglo depende de la disposición de las flores, más que de la naturaleza intrínseca de éstas. No hay ramo sin flores, pero la belleza del conjunto no equivale a la suma de la belleza de cada flor, sino que es una cualidad que se agrega, una cualidad estructural. Cuando las flores están dispersas sobre la mesa antes del arreglo floral, la estructura estética no existe. Si pasamos del conjunto floral a una de las flores en particular, advertimos que su belleza es también una cualidad estructural constituida por su forma, color, tamaño, perfume y otras cualidades sensibles. Pero es igualmente el conjunto de tales cualidades y no el mero aditamento de ellas lo que constituye la belleza de esa flor. Podemos cambiar algunas de las cualidades sin alterar la cualidad estructural; el color, por ejemplo. Pero los cambios tienen su límite; hay un momento en que la estructura se quiebra y la belleza desaparece.

Lo importante es que la estructura constituye una unidad concreta y no una abstracción, como el concepto. Y que la relación de los miembros que la forman es una interrelación activa; de ahí que, en muchos casos, al modificar un miembro se altere el conjunto. No debe sorprendernos que la estructura, representada por el conjunto floral, esté formada también por estructuras. Eso es lo común, aunque se puede llegar a estructuras formadas por cualidades no estructurales, como ocurre con la flor. El segundo acto de *Hamlet*, que es una estructura, forma parte de una estructura mayor que es *Hamlet*, que, a su vez forma parte de la estructura más amplia que es el teatro de Shakespeare.

Resulta fácil advertir que la estructura valiosa depende de las cualidades que la forman. Si Miss América aumenta 80 kilos de peso, pierde su belleza porque se quiebra la relación con las otras cualidades empíricas. En cambio podemos alterar el color de su piel sin quebrar la bella estructura.

El mejor ejemplo para mostrar que la estructura no se reduce a la mera suma de sus miembros es la transposición de una melodía. Al trasponerla, cambian los sonidos que la constituyen y, sin embargo, la melodía se mantiene inalterada.

La noción de estructura y el "estructuralismo" están ahora de moda en Francia y en otros países europeos.[6] Con la moda se introdujo entre nosotros un uso ambiguo, cuando no vago, del término estructura. Como se indicó con anterioridad, usamos 'estructura' como traducción de *Gestalt*.[7]

[6] Cfr. el núm. 246 de *Les Temps Modernes* (Nov., 1966) dedicado enteramente a los *Problèmes du Structuralisme.* Al trabajo inicial de Jean Pouillon que intenta una definición, aunque no muy precisa, de "estructura", le siguen seis estudios a cargo de otros tantos autores, sobre su aplicación a diversos campos. Hay trad. cast.: *Problemas del estructuralismo* (México, Siglo XXI Editores, 1967).

Véanse también las obras, que tienen hoy gran difusión, de C. Lévi-Strauss y en particular su *Anthropologie Structurale* (Paris Libraire Plon, 1958), espec. caps. XV y XVI. Llama la atención la escasa referencia a la *Gestalttheorie.* La respuesta que da Lévi-Strauss en pp. 353-4 a una objeción similar formulada por George Gurvitch es insatisfactoria.

Es de utilidad la obra editada por Roger Bastide, con trabajos de Lévi-Strauss y otros autores, titulada *Sens et usages du terme structure dan les sciences humaines et sociales* (La Haye, Mouton, 1962).

[7] Cfr. nuestra obra *El yo como estructura dinámica* (Buenos Aires, Paidós, 1970). Sobre la noción de estructura y sus antecedentes, véanse pp. 149-59.

La estructura se caracteriza, según vimos, por tener propiedades que no se hallan en ninguno de los miembros que la constituyen, sino en el conjunto o totalidad; de ahí que agregue 'novedad' al conjunto. En este sentido, se opone a la mera suma, o agregado mecánico o arbitrario de las partes. Una estructura está formada por miembros —no por partes— y tiene unidad total de sentido y función.

La segunda característica es que la estructura constituye una unidad concreta, real, empírica, que no depende ni se apoya en ningún ente meta-empírico. Por tal razón no debe confundírsela con un concepto que es abstracto, ni con un modelo, que es una simplificación de la realidad. Tampoco ha de confundírsela con *forma,* aunque muchas veces se ha traducido *Gestalt* de ese modo. Desde Aristóteles, la "forma" se opone a la "materia" o contenido. Una forma sin contenido es una abstracción. No se puede afirmar que la estructura tenga un contenido, puesto que es el contenido con su correspondiente forma, organización o disposición de los elementos que la constituyen.

La estructura supone, en tercer término, totalidad e interdependencia de sus miembros. La interrelación que existe entre ellos no es una relación de miembro a miembro, sino una mutua interdependencia condicionada por el conjunto. Lo que cuenta es el vínculo que une a los miembros en función del sentido que tiene la totalidad. De ahí que el estructuralismo, tal cual lo concebimos, se oponga al atomismo y a la actitud exclusivamente analítica. Admite el análisis, siempre que se lo realice en función de la totalidad y se respete la unidad estructural que da sentido al conjunto.

Como cuarta característica hay que reiterar que

los miembros que constituyen una estructura no son homogéneos. La unidad estructural requiere miembros heterogéneos, cuando no en abierta oposición. Cada miembro desempeña su función específica y no hay intercambio de funciones.

4. Valor y situación

Cabe recordar que el valor no es una estructura, sino una *cualidad* estructural que surge de la reacción de un sujeto frente a propiedades que se hallan en un objeto. Por otra parte, esa relación no se da en el vacío, sino en una situación física y humana determinada.

La situación no es un hecho accesorio o que sirve de mero fondo o receptáculo a la relación del sujeto con las cualidades objetivas. Afecta a ambos miembros y, por consiguiente, al tipo de relación que mantienen. De ahí que lo 'bueno' puede convertirse en 'malo' si cambia la situación, como es frecuente en casos de alimentos y herramientas, y también en acciones de la más diversa índole.

No se crea que tan sólo los grandes cambios influyen sobre la naturaleza del valor. Desde la modificación de la temperatura a una guerra hay gran cantidad de alteraciones que afectan al valor resultante. Algunas veces los efectos no son importantes y por eso no se los toma en cuenta.

Las alteraciones del valor del agua debido a las circunstancias, es un ejemplo sencillo y elocuente. Varía según las necesidades, la cantidad disponible, la época del año, las posibilidades de lluvia, el régimen jurídico de aguas, las costumbres sobre consumo y otros factores físicos, sociales, económicos, históricos que constituyen la situación. Si se

pasa de este ejemplo sencillo a otro complejo, aumenta la influencia de los factores situacionales. Carece de sentido, por lo tanto, afirmar que el agua tiene un determinado valor *en sí*, con prescindencia de la correspondiente situación.

¿Qué constituye una situación? En primer lugar el ambiente físico. La temperatura, presión, clima y demás condiciones físicas afectan el comportamiento de los seres humanos y también el modo como deben comportarse, su escala de valores, etcétera.

Los cambios de tipo físico pueden ocurrir repentinamente, como es el caso de un huracán. Hay cosas que no se pueden hacer en momentos ordinarios, pero que están permitidas cuando sucede una catástrofe. En tales casos también se altera la escala de valores y los criterios para determinarla.

En segundo lugar, el ambiente cultural. Entendemos por 'cultura' todo lo que hace el hombre. Es obvio que nuestro ambiente cultural no está constituido por la totalidad de la creación de la humanidad. El sector cultural al que pertenecemos que, a su vez, forma parte de otro más amplio, es el que influye directamente.

Cada forma cultural tiene su propio conjunto de valores, aunque no sean estables sino que cambien a un ritmo que tampoco es estable. A lo largo de la historia han existido culturas particulares que pretendieron encarnar valores universales y tener el derecho de imponerlos a otras culturas menos fuertes. No hay razones científicas ni morales que justifiquen tal pretensión.

El medio social forma parte del ambiente cultural. Conviene reparar específicamente en él porque ejerce gran influencia en el problema axiológico. No

está constituido exclusivamente por las estructuras sociales, sino también por creencias, convenciones, supuestos, prejuicios, actitudes y comportamientos predominantes en una comunidad particular, grande o pequeña. Incluye también las estructuras políticas, sociales, económicas con sus recíprocas interrelaciones e influencias.

Los problemas morales no existen aisladamente; están enraizados en las estructuras indicadas anteriormente. La importancia de un valor moral determinado se halla condicionado por esas estructuras. No es necesario insistir en la conexión de la obra artística con el medio sociocultural.

El conjunto de necesidades, espectativas, aspiraciones y posibilidades de cumplirlas, forman el cuarto factor constitutivo de la situación. Tiene un margen muy amplio, pues va desde la escasez de ciertos productos esenciales hasta las aspiraciones sociales y culturales de una comunidad. Este factor influye en nuestro comportamiento y condiciona nuestra escala de valores. El incremento del valor de las vacunas durante las epidemias es un ejemplo sencillo. Lo mismo ocurre con necesidades de otro tipo, sean sociales, políticas o culturales. Hay necesidades básicas que debemos atender antes de estar en condiciones de que surjan otras habitualmente más elevadas. Por ejemplo, un país debe alcanzar cierto nivel económicosocial antes de que surja la necesidad de la filosofía.

La importancia de las necesidades en una situación particular muestra cuán injustificada es la pretensión de una escala fija y permanente para toda la humanidad. Pero no sólo las necesidades y aspiraciones modifican la situación y, por lo tanto, la escala axiológica; ocurre algo semejante

con las posibilidades de satisfacerlas. La evaluación moral de una persona que se abstiene de realizar ciertos actos peligrosos para salvar la vida de un niño, debe contemplar cuáles eran las posibilidades de que pudiera realmente salvarlo. El riesgo exige una posibilidad mínima de alcanzar el objetivo.

El quinto elemento de la situación es el factor tempoespacial; el hecho de que nos encontremos en un lugar en un momento determinado: en Londres durante los bombardeos nazis, en un pueblo peruano en momentos en que se produce un terremoto, en Moscú durante la revolución o en un pequeño pueblito burgués en época de prosperidad. ¿Podemos aplicar la escala de valores de una anciana dedicada a hacer crochet en el tranquilo pueblito para juzgar la conducta de quienes vivieron las otras situaciones? Dentro del factor espaciotemporal corresponde subrayar aquellos hechos que afectan directamente nuestra conducta moral o la creación artística, según el caso.

Una guerra o un huracán son ejemplos elocuentes del factor espaciotemporal. Influyen sobre nuestros modos de comportamiento y evaluación. Pero hay otros que también influyen, como el hecho de ser casado, tener hijos, estar enfermo, borracho o demente. Los atenuantes que contempla el Código Penal son ejemplos de la misma índole.

El factor espaciotemporal constituye lo que podríamos llamar el 'macroclima' en que ocurre un modo de comportamiento. Los hechos inmediatos relevantes conectados directamente con esa acción forman el 'microclima'. El grado de influencia de uno y otro depende de cada caso en particular.

Éstos son los factores principales, aunque no los

únicos. En tiempos 'normales', la gente no advierte la presencia de los factores situacionales. Pero cuando se produce la ruptura de las condiciones 'normales', esos factores se ponen en evidencia, como ocurre en época de guerra, crisis, huracán o revolución.

Hay quienes pretenden reducir la totalidad de estos factores situacionales al predominante, sin advertir la presencia e influencia de los demás que le sirven de apoyo. Cuando se alteran las condiciones se advierte que los factores 'ocultos' estaban ahí presentes.

Estos factores no están estratificados, como los pisos de un edificio, ni pueden ordenarse en jerarquía fija. La importancia varía según la situación total y las condiciones en que se halle el sujeto. Por otra parte, los factores están íntimamente interconectados, como los órganos de un ser vivo. Cualquier cambio en uno de ellos altera los demás. Los cambios situacionales afectan la relación del sujeto con el objeto, de la que surge el valor. De ahí la importancia de la ecología del valor.

A pesar de que la conexión del sujeto con su medio es muy íntima, no debemos confundir un aspecto con el otro. Muchas de las cosas que le ocurren al sujeto son 'personales', aunque estén influidas por la situación. Algo pertenece a la situación y no al individuo cuando es compartido por otros miembros del grupo, como ocurre con la fe religiosa, la convicción política o la tradición cultural. A pesar de la íntima interrelación entre el sujeto y su medio físico, a su vez, es fácil distinguir la temperatura de nuestro propio cuerpo de la del medio en que nos hallamos.

Algo similar se puede afirmar sobre la relación

entre el objeto y la situación. La situación comienza donde termina el objeto: el marco de un cuadro, la pared donde está colgado, etcétera. En el caso de un acto moral, el aspecto objetivo es el hecho desnudo de la acción, y la situación es el contexto físico y humano en que ocurrió.

Hay casos en que resulta difícil separar el sujeto de la situación, lo que muestra la íntima conexión entre ambos. Esto se debe a que somos seres sociales e históricos y no individuos aislados e inmutables. En el lenguaje es donde se revela mejor este doble carácter humano; la lengua es esencialmente histórica y sirve para comunicarnos con otros miembros de la comunidad social.

Se advierte, por lo señalado, que el valor está lejos de ser una cualidad simple, como pretendía Moore. Por otra parte, no es algo que exista y sea luego afectado por su relación con un sujeto que se halle en una situación; estos factores forman parte de la constitución del valor. Sin su presencia, el valor carece de existencia real.

Además de complejo, el valor es cambiante, pues depende de factores dinámicos. De ahí que no haya reglas fijas para la creación o apreciación estéticas o para el comportamiento moral.

Si no tomamos en consideración estos complejos cambiantes, podemos caer en algunas de las interpretaciones simplistas del valor o insistir en ajustar nuestro comportamiento moral a reglas fijas tradicionales. Uno puede ser anticuado en moralidad como lo es en la moda. Si bien el ritmo de las modificaciones es distinto, ambas cambian constantemente y son el producto de complejos socioculturales. Se cae en la ilusión de valores y normas eternas porque el tiempo de observación es muy

breve o por la ingenua creencia de que el momento actual, o la época histórica que se escogió como paradigma puede, por arte de magia, perder historicidad.

La arquitectura ofrece muchos casos de cualidades estructurales en situaciones concretas. Un buen edificio no puede reducirse a sus 'cualidades naturales'. Su belleza, su eficiencia, etcétera, dependen del lugar en que fue construido, la función que se le adjudica, la reacción de la gente que lo habita, etcétera. Su 'bondad' es el resultado del conjunto de valores positivos y negativos que ofrece. Por ejemplo, si se trata de vivienda para familias de bajos ingresos, el costo es muy importante, cosa que no ocurre con un palacio. La conexión de estos factores con el medio físico y social es evidente. Un buen templo en Nueva York es distinto a uno en Khartum, no sólo por las diferencias de tipo climático, sino también por razones religiosas, económicas y culturales.

Un ejemplo sencillo en el plano estético quizá muestre mejor la dependencia del valor con respecto a las circunstancias. ¿Es elegante un sombrero elegante de señora? Evidentemente lo es, por definición. Su dueña lo exhibe orgullosa y provoca la admiración de quienes la rodean. ¿Qué sucede si introducimos alguna alteración en la vestimenta de la señora que lo usa? ¿Si le quitamos los zapatos, por ejemplo, o sustituimos por un traje de baño el vestido que "hace juego" con el sombrero? Es obvio que la elegancia del sombrero decrece, pues depende de las demás prendas que lo acompañan. Tampoco se puede separar del ambiente, la moda, el prestigio social de la persona que lo usa, las costumbres aceptadas, la edad y otros factores perso-

nales y sociales. De ahí que el elegante sombrero de la esposa sea ridículo en la cabeza de su marido o si lo usa la señora mientras lava platos en la cocina.

Ejemplos más complejos, en el plano estético o ético, pueden revelar con más propiedad la dependencia que tiene el valor frente al conjunto de factores pasajeros y permanentes, individuales y sociales, que intervienen al estimar un objeto.

Si se denomina *situación* al complejo de factores y circunstancias físicas, sociales, culturales e históricas, sostenemos que los valores tienen existencia y sentido sólo dentro de una situación concreta y determinada.

Al examinar críticamente la doctrina situacional del valor que presentamos en esta obra, Robert S. Hartmann creyó encontrar una contradicción entre dos características que señalamos: el valor como cualidad *irreal* y la situación *real* en que se da.[8] Pero no hay tal contradicción, pues la irrealidad del valor se debe interpretar como cualidad estructural que mantiene íntima relación con las cualidades reales en que se apoya. Por otra parte, los valores se hallan incorporados a objetos reales al constituir bienes concretos y formar así parte de la situación humana que vivimos.

El valor es, pues, una cualidad estructural que tiene existencia y sentido en situaciones concretas. Se apoya doblemente en la realidad, pues la estructura valiosa surge de cualidades empíricas y el bien al que se incorpora se da en situaciones reales. Pero el valor no se reduce a esas cualidades ni se agota

[8] Ver crítica en Robert S. Hartman, *El conocimiento del bien* (México, Fondo de Cultura Económica, 1965), pp. 348-52.

en sus realizaciones concretas, sino que deja abierta una ancha vía a la actividad creadora del hombre.

Quizá sea conveniente señalar algunas de las ventajas de una interpretación del valor como cualidad estructural.

En primer lugar, mantiene la relación imprescindible con la realidad. No hay necesidad de suponer un reino de esencias inmutables para entender la naturaleza del valor y de los bienes correspondientes. El valor es una cualidad empírica, producto de cualidades naturales, aunque no reducible a ellas.

Su complejidad se explica por la cantidad y variedad de factores que intervienen en su constitución. Lo mismo ocurre con su carácter cambiante. Parece extraño comprobar que la creación artística y el comportamiento humano son cambiantes y postular, al mismo tiempo, un ideal único, permanente, al que se tiene que ajustar nuestra conducta. Es claro que ese ideal está forjado sobre una realidad, aunque luego haya sido hipostaseado.

Creemos que esta interpretación del valor ayuda también a resolver problemas morales. Generalmente surgen de un conflicto de valores, en algunos casos entre dos o más valores positivos. Si tuviéramos que escoger entre un valor positivo y uno negativo, entre 'bueno' y 'malo', no habría ningún problema moral. Podría haber dificultades psicológicas por tener que hacer algo que no nos agrade o convenga, pero es evidente que debemos preferir lo 'bueno'.

Los conflictos morales profundos y dramáticos surgen entre dos valores positivos, entre dos obligaciones morales que atender. Las éticas tradicionales, tanto empíricas como *a priori*, no resuelven

la cuestión, como ocurre con el imperativo categórico. Hay casos en que se pueden universalizar ambas normas contradictorias y el querer tiene la misma fuerza.

Si interpretamos el valor como cualidad estructural, advertimos desde un comienzo la complejidad de los conflictos morales y la imposibilidad de una receta universal para resolverlos. Ello no quiere decir que no tengan solución, sino que varía según la situación en que se halle el sujeto. Es él quien debe buscarla sin pretender aplicar mecánicamente una fórmula estereotipada. Si bien los valores dependen de la situación en que se halle el sujeto, en cada caso hay una solución moralmente superior a otra, que no depende de la arbitrariedad del sujeto. No hay que confundir 'objetividad' y 'racionalidad' con una supuesta 'universalidad'. Cuando existe un conflicto entre dos o más valores positivos, debemos preferir el superior. Entre la justicia y la conveniencia debemos optar por la justicia. Esto nos conduce al problema de la jerarquía axiológica.

5. La jerarquía de los valores

El problema de la escala de valores es uno de los más complejos y controversiales en la axiología contemporánea. Muchos confunden la existencia de una escala con una tabla fija, inmutable, absoluta; y al rechazarla niegan toda tabla. Que exista alguna clase de ordenamiento jerárquico no significa que sea necesariamente fijo y absoluto; puede sufrir cambios similares al de los valores. El tipo de jerarquía depende de la naturaleza del valor. Si lo interpretamos como una cualidad estructural

dentro de una situación, tendremos que llegar a una conclusión similar al referirnos a la jerarquía.

Antes de exponer nuestras propias ideas será conveniente analizar, aunque en forma breve, el problema de la existencia de un orden jerárquico. Lo que digamos de 'lo mejor' se aplica, *mutatis mutandi,* a 'lo peor'.

Partamos de la realidad cotidiana. Todos consideramos que hay cosas, acciones, hombres e instituciones que valen más que otras, y no identificamos 'lo mejor' con nuestras preferencias personales. No sólo los individuos sino también las comunidades reconocen un orden jerárquico, aunque no sea siempre coherente y estable.

La noción de 'bueno' implica la de 'mejor'. Quien niegue la idea de 'mejor' tendrá que negar la existencia de lo bueno y lo malo, pues 'mejor' significa 'más bueno'. Por otra parte, la convivencia exige un mínimo de orden jerárquico que es imprescindible para resolver conflictos axiológicos. Nadie duda de la existencia de tales conflictos ni de la necesidad de establecer criterios adecuados para resolverlos.

Si no hubiera ninguna jerarquía de personas, actividades y cosas, no nos esforzaríamos por mejorar, careceríamos de aspiraciones, ideales, y la educación y las reformas moral y política no tendrían sentido. Lo tienen porque hay posibilidades de ascender de un valor bajo a uno más alto, de lo malo a lo bueno y de éste a lo mejor. Esa posibilidad es lo que justifica el esfuerzo continuo de individuos, grupos y naciones por superar la pobreza, el hambre, la injusticia social, la rutina, la ignorancia y la esclavitud.

Si admitimos que existe lo mejor y lo peor, que hay alguna clase de ordenamiento axiológico, hemos dado un gran paso, pero nos queda mucho que recorrer. En primer lugar, saber qué naturaleza tiene ese ordenamiento.

Examinemos críticamente en el capítulo V una tabla concreta propuesta por Max Scheler. Según su autor, es una tabla *a priori* y, por lo tanto, no puede ser alterada por la experiencia. Es además inmutable y absoluta.

¿Qué ocurre si otro filósofo propone una tabla distinta, aunque también *a priori*, inmutable y absoluta que descubrió por intuición de esencias? ¿Cómo vamos a solucionar este conflicto entre dos formas excluyentes? No podemos recurrir a los criterios propuestos por Scheler porque son empíricos y una tabla podría reunir todas las exigencias que él propone y ser errada, según él mismo lo admite.

Un hecho nos pone en la pista sobre las pretendidas intuiciones de esencias; es la coincidencia, ya señalada, entre la jerarquía que proponen y sus preferencias personales. En el caso de Scheler se trata de la tabla de un hombre, adulto, europeo, culto, emotivo y burgués. Cabe sospechar que la coincidencia no es producto del azar: Scheler y otros filósofos que toman una actitud semejante, transfieren al plano de las esencias lo que descubren en el medio sociocultural en que viven, y proyectan además su personalidad emotiva, religiosa o intelectual según el caso. Por otra parte, la tabla varía con los cambios que sufre la persona, como en Scheler. Lo que revela que la "certidumbre intuitiva" es muy relativa, y lo *a priori* una proyección de la propia experiencia.

Existen, desde luego, otras posibilidades de tablas absolutas, permanentes, *a priori* e inmutables basadas en concepciones teológicas, metafísicas o de otra naturaleza. Por lo general, el punto débil de este tipo de teorías es el gnoseológico. ¿Cómo sabemos que esa tabla es la correcta? Estas teorías tienen que apelar a formas dudosas de conocimiento: intuición de esencias, revelación, principio de autoridad y tradición. Todas ellas se disipan ante el soplo crítico de la historia que no perdona vanidades.

Por las razones señaladas, quizá no sea prudente hablar de una 'tabla de valores' o de un 'orden jerárquico' —pues sugieren una jerarquía lineal, vertical e inmutable— sino de los criterios para determinar cuándo un valor es superior a otro dentro de una situación concreta. O, más bien, de las condiciones que deben reunir los criterios para tener validez.

Otra concepción tradicional que hay que descartar es la del valor o *bien supremo*. Como la jerarquía del valor depende de los tres factores señalados —sujeto, objeto y situación— no puede haber un bien supremo común a toda la humanidad. Para cada individuo o comunidad será distinto, porque distinta es la vocación y capacidad de los hombres y la situación en que se hallan. Para unos el arte es la expresión máxima de su personalidad, para otros la ciencia, la filosofía o la reforma social. En cada caso, la acción específica se orientará por cauces concretos, porque arte, ciencia y filosofía también son abstracciones.

El problema de la jerarquía depende, como es natural, de la concepción que se tenga del valor. Si

éste es *a priori,* la jerarquía será también *a priori;* si el valor se reduce a agrado, deseo o interés, el mayor valor equivaldrá a mayor agrado, deseo o interés. A su vez, si es una cualidad estructural que surge de la relación de un sujeto con un objeto dentro de una situación, la jerarquía del valor dependerá de todos estos factores. Por otra parte, también 'mejor', en términos abstractos, carece de sentido; siempre es 'mejor' para un sujeto en una determinada circunstancia. El sujeto puede ser individual o colectivo.

En la vida diaria rara vez se produce un conflicto entre dos valores aislados, sino entre dos constelaciones de valores que adquieren significado distinto según el 'fondo' axiológico de cada cual. El valor que figura como fondo modifica el otro. Así, el valor de la pintura, por ejemplo, disminuye si el que le sirve de fondo es meramente económico. Pintar cuadros para vender tiene menos valor que pintar por razones estéticas, religiosas o sociales.

La determinación de la altura de un valor debe atender, en primer lugar a las *reacciones del sujeto,* sus necesidades, intereses, aspiraciones, preferencias y demás condiciones fisiológicas, psicológicas y socioculturales.

En segundo término debe tomar en consideración las *cualidades del objeto.* No basta que alguien prefiera algo para que se convierta en mejor; es menester que sea 'preferible' para él en esa situación concreta. Dicha cualidad depende, en buena parte, de las propiedades del objeto. La doctrina que proponemos no es subjetivista por prestar especial atención al sujeto, pues aspira a determinar

objetivamente lo que es mejor para él. Veamos un ejemplo. Si tenemos que decidir cuál de dos libros es mejor para un niño de diez años, tendremos que prestar atención a los intereses, preferencias y deseos de lectura de los niños de esa edad, y en particular a los de ese niño. En este sentido, centramos la atención en el sujeto, con todo el bagaje de conocimientos que nos proporciona la psicología infantil. Pero la decisión no queda librada a la preferencia circunstancial del niño, sino al modo como cada libro logra satisfacer sus intereses y necesidades permanentes. Esto es lo que lo convierte en 'deseable'. Como el niño no tiene conocimiento cierto de su mecanismo psicológico puede errar por apresuramiento; creer que le interesará un libro más que otro impresionado por el contenido de las ilustraciones. En cambio, quien conoce el contenido total de ambos libros y la psicología de ese niño, puede prever cuál de los dos despertará un interés duradero, para referirnos a un solo aspecto.

La mera preferencia no sirve como criterio para determinar la altura del valor. Poca significación puede tener una preferencia empírica y lógicamente mal fundada, por ejemplo. Lo que le confiere valor son los hechos y las *razones* en que se apoya, y que convierten a un objeto en 'preferible'.

Perry y Scheler, que discrepan diametralmente en la interpretación del valor, sin embargo, coinciden en señalar la 'preferencia' como criterio para determinar la jerarquía. La coincidencia no es un azar, a nuestro juicio, pues el preferir depende de dos tipos distintos de razones. Puedo preferir un objeto debido a mi idiosincrasia personal o a las

cualidades del objeto. Si soy goloso, prefiero un alimento que me agrade aunque me haga daño; si tengo control sobre mis inclinaciones, prefiero otro menos sabroso pero objetivamente nutritivo y sano.

No es posible, como sostiene Perry, que la mera preferencia confiera más valor a un objeto, porque ella pueda ser el resultado de la incapacidad para resistir la tentación malsana. Scheler cae en el extremo opuesto cuando usa la preferencia para "descubrir" una jerarquía que no depende para nada del sujeto. Es evidente que la dependencia existe, pues lo que es preferible para mí no lo es para mi vecino, que tiene una personalidad distinta. Lo dicho sobre las formas más bajas del valor se aplica igualmente a los valores superiores.

Si la altura del valor no dependiera de las cualidades objetivas, no habría valoraciones erradas; bastaría que prefiriéramos algo para que fuera más valioso. Este criterio puede satisfacer tan sólo a los niños y a los golosos que al preferir no reparan ni en las cualidades del objeto ni en las consecuencias, sino en el mero goce pasajero.

Adviértase que la relación entre el sujeto y la cualidad objetiva es muy íntima. La propiedad objetiva puede consistir en ser capaz de suscitar en el sujeto determinadas vivencias que sean valiosas. Esta es una razón más para descartar el valor "en sí".

La doble atención a las condiciones del sujeto y a las cualidades objetivas es lo que nos permite hablar de 'deseable', 'interesante' y 'preferible', en lugar de deseado o preferido.

El aspecto objetivo que es fundamental para determinar 'lo mejor', depende también del modo

como se *encarna* el valor. No se puede afirmar, como hace Scheler, que un valor estético sea, sin más, superior a uno vital. Una obra de arte mediocre, aunque de valor positivo, no es superior a un microscopio electrónico o a una computadora. Como Scheler deja de lado los bienes y dice reparar sólo en los valores, el entretenimiento estético de una buena señora que pinta cuadros se convierte en superior a la compleja actividad de un ingeniero que diseña y construye un avión, por ejemplo. No es sólo el valor 'asbtracto' el que otorga la jerarquía, sino también la calidad de su realización. Es tan absurdo afirmar que el arte, cualquiera que sea, es superior a la ingeniería, cualquiera sea su nivel, como sostener que tres lagos pequeños valen más que dos de gran extensión porque el número tres es superior al dos. No se puede decidir la superioridad reparando tan sólo en valores o números abstractos: el contenido es fundamental.

El tercer factor que hay que tomar en consideración para determinar lo mejor es la *situación*. Si varían las condiciones en que se da la relación del sujeto con el objeto, variará lo 'preferible', esto es, la altura del valor. Hay circunstancias que influyen muy poco; otras la modifican fundamentalmente. Si se produce un terremoto, el valor del descubrimiento de la verdad queda postergado frente a la necesidad inmediata de salvar la vida. No porque la "vida humana" sea superior a "la verdad" en términos absolutos, sino porque en esa circunstancia es preferible salvar la vida, pues nuestro sacrificio nada aporta al descubrimiento de la verdad. Más aún, si nos salvamos podremos continuar la labor intelectual. En otras circunstancias, en cam-

bio, arriesgamos la vida si es imprescindible para descubrir una verdad, como ocurre con el bacteriólogo que se inyecta gérmenes nocivos para observar sus efectos en el hombre.

Parece innecesario insistir en la complejidad de elementos que hay que tomar en consideración al querer determinar qué es mejor en un caso concreto. Digamos, en cambio, dos palabras sobre el carácter dinámico del conjunto, debido a que los tres factores son inestables. El que tiene menos estabilidad es el sujeto; la corriente vivencial está en permanente cambio. Aun cuando parezca que la vivencia se mantiene, varía de intensidad y de motivos, como ocurre con el interés. También varían las necesidades del sujeto, sean fisiológicas o psicológicas.

El objeto es el que tiene más estabilidad, aunque también varía. Las alteraciones de la luz modifican la belleza de las montañas. La mayoría de los objetos y, en particular los alimentos, sufren un cambio permanente en su constitución fisicoquímica.

La situación, a su vez, es el resultado de un conjunto de factores cambiantes de orden físico y humano. La acción de un revolucionario, que motiva su condena de muerte, es la que lo transforma en héroe al triunfar la rebelión. El cambio de situación altera el valor de un acto que parecía inmutable por pertenecer al pasado.

De los tres factores indicados, el subjetivismo toma en consideración tan sólo al sujeto, y el objetivismo al objeto; ninguno de los dos repara en la situación porque ella afecta fundamentalmente la relación entre ambos.

La complejidad señalada se refiere especialmente a los valores intrínsecos: el problema es más senci-

llo cuando se trata de valores instrumentales porque en tal caso ya está dado el valor básico y todo consiste en ponderar la eficacia en el cumplimiento de la función asignada. Por ejemplo, es distinta la naturaleza de la valoración cuando hay que determinar entre dos personas cuál es mejor como persona y como médico. Puesto que la profesión médica consiste en curar y prevenir enfermedades será mejor médico quien cure y prevenga con más eficacia. Pero no existe la profesión de hombre; la vida humana no es un valor instrumental. El problema se torna entonces más complejo porque no hay un valor que sirva de punto de referencia. Se advierte la misma diferencia cuando comparamos dos cuadros o dos herramientas; en las herramientas la función está especificada.

Hay personas que resuelven con prontitud los conflictos axiológicos porque postulan un valor supremo y otorgan a la valoración carácter instrumental. El valor puede ser la propia conveniencia, la del partido, religión, nación o ideología. Más fácil es saber si un acto o institución me conviene a si es bueno. De ahí la pujanza de muchos hombres de acción —negociantes, políticos, dictadores— que han postulado un valor supremo y miden todo en función de ese valor.

Las observaciones señaladas son suficientes para mostrar que los criterios fijos y de aplicación mecánica tienen sentido tan sólo al concebir una tabla lineal, vertical e inmutable. En cambio, cuando el esquema es complejo y dinámico, no hay recetas de aplicación mecánica para resolver conflictos de valores. Debemos sopesar todos los factores relevantes que integran la totalidad dada por la rela-

ción del sujeto con el objeto en la situación, y decidir luego, tomando también en consideración las consecuencias. En otras palabras, la evaluación requiere el ejercicio pleno de la razón y de la experiencia total, además de imaginación para prever y responsabilidad para decidir.

La complejidad no debe ocultarnos el hecho de que en una situación determinada, para un hombre concreto, *a* es mejor o peor que *b*. Y que muchas veces tenemos la obligación de tomar una decisión, aunque quede abierta la posibilidad de equivocarnos. Sólo un nuevo análisis que tome en consideración factores ignorados o descubra errores lógicos puede rectificarnos.

Una evaluación, lo mismo que un conocimiento científico o filosófico, sólo puede alcanzar un elevado grado de probabilidad. De ahí que esté siempre abierta a la rectificación y al perfeccionamiento. Quienes prometen verdades absolutas y definitivas se basan en dogmas o en pretendidas formas de captación que comparten unos pocos privilegiados. O responden a una ingenua y anticuada actitud frente al conocimiento y la evaluación.

La falta de verdades absolutas no debe inducirnos a un escepticismo desesperado o a un relativismo indiferente. La complejidad del problema no permite resolverlo con recetas simplistas. Si es difícil una decisión jurídica, donde las normas de fondo y de procedimientos están escritas, ¿cómo se puede esperar que sea sencilla una evaluación moral o estética, o se pueda decidir con la balanza grosera de un mercader o un dogmático?

La existencia de lo 'mejor' y 'peor' es una incita-

ción constante a la elevación moral, la tarea constructiva, la lucha contra la injusticia, la ignorancia y la opresión. Los valores superiores nos indican la ruta en cada caso, dentro del desarrollo histórico de la humanidad, siempre abierto a la libre obra creadora de la imaginación, la inteligencia y la mano del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

CHRISTOFF, D., CURIEL, L. C., EWING, A. C., FRONDIZI, R., HARTMAN, R. S., von RINTELEN, F. J.. *Simposium sobre valor in genere y valores específicos* (XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, UNAM, 1963).

FRANKENA, William K., "Frondizi e i fondamenti delle norme morali", *Rivista di Filosofia,* LIX, 2 (Turín, 1968) pp. 195-202.

FRONDIZI, Risieri, "Fundamentación axiológica de la norma ética", *Actas del VII Congreso Interamericano de Filosofía* (Quebec, Les Presses de L'Université Laval, 1967).

FRONDIZI, Risieri, "Riposta a Frankena", *Rivista di Filosofía,* LIX, 2 (Turín, 1968), pp. 203-213.

FRONDIZI, Risieri, *El punto de partida del filosofar,* 2a. ed. (Buenos Aires, Losada 1957). Ver caps. III y IV.

FRONDIZI, Risieri, *El yo como estructura dinámica* (Buenos Aires, Paidós, 1970). Ver cap. VII.

FRONDIZI, Risieri, "Valor, estructura y situación". *Diánoia,* Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

GANDILLAC, M., GOLDMAN, L., PIAGET, J., *Las nociones de estructura y génesis* (Buenos Aires, Proteo, 1969). Se examinan estas dos nociones fundamentales de la filosofía, fenomenología, psicoanálisis, psicología, biología, sociología y lingüística.

HARTMAN, Robert S., *El conocimiento del bien* (México, F.C.E.. 1965). Ver cap. VII dedicado a criticar las inter-

pretaciones del valor de Ortega y Gasset, R. Frondizi y T. Lessing.

MOORE, George E., *Philosophical Studies* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922). Ver ensayo titulado "The Conception of Intrinsic Value".

POUILLON, J., y otros, *Problemas del estructuralismo* (México, Siglo XXI Editores, 1967).

Prólogo a la segunda edición 7

Advertencia a la tercera edición 9

I. ¿Qué son los valores? 11

1. El mundo de los valores, 11; 2. El valor como cualidad estructural, 15; 3. Polaridad y jerarquía; 19. Bibliografía, 21

II. Problemas fundamentales de la axiología 24

1. Los problemas axiológicos en la vida diaria, 24; 2. ¿Son los valores objetivos o subjetivos?, 26; 3. Sugerencias para una problemática nueva, 34; 4. El problema metodológico, 37; 5. ¿Cómo captamos los valores?, 40; 6. ¿Cuáles son las razones valederas?, 44; Bibliografía, 47

III. Las doctrinas subjetivistas. 49

1. Iniciación de la axiología, 49; 2. La polémica de Meinong con Ehrenfels, 53; 3. El subjetivismo axiológico en el siglo xx, 57; 4. R. B. Perry y el valor como cualquier objeto de interés, 62; 5. El empirismo lógico y las nuevas formas del subjetivismo, 78; 6. Rudolf Carnap, 84; 7. La teoría emotiva, 87; 8. Bertrand Russell, 95; Bibliografía, 105

IV. Scheler y el apriorismo material de los valores 107

1. Personalidad de Max Scheler, 108; 2. La ética de Scheler, 113; 3. Bienes, fines y valores, 116; 4. Naturaleza de los valores, 119; 5. Captación de los valores, 127; 6. Jerarquía de los valores, 131; Bibliografía, 139

V. Crítica al subjetivismo y objetivismo axiológicos. 141

1. Unilateralidad del subjetivismo, 141; 2. Crítica a la doctrina de Perry, 147; 3. Deficiencias del empirismo lógico y la teoría emotiva, 166; 4. Crítica al apriorismo de Scheler, 178; Bibliografía, 188

VI. Valor, estructura y situación. 190

1. Superación de la antítesis, 190; 2. Carácter relacional del valor, 194; 3. El valor como cualidad estructural, 205; 4. Valor y situación, 213; 5. La jerarquía de los valores, 222; Bibliografía, 233

¿Qué son los valores? Introducción a la axiología
de Risieri Frondizi se terminó de imprimir y
encuadernar en mayo de 2007 en Impresora
y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La edición consta de 2 000 ejemplares.